

Class

230.09

Book

B282 Yha

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902

KARL BARTHS „KRITISCHE” THEOLOGIE

1886-
KARL BARTHS
„KRITISCHE“ THEOLOGIE

VON

DR. THEOL. TH. L. HAITJEMA

O. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER REICHSUNIVERSITÄT GRONINGEN

DEUTSCHE AUSGABE BESORGT

VON

PETER SCHUMACHER

PASTOR



H. VEENMAN & ZONEN, WAGENINGEN (NIEDERLANDE)

ALLEINVERTRIEB FÜR DEUTSCHLAND: GUSTAV LUNKENBEIN, LEIPZIG

CHRISTIAN SCHUBERT
LIBRARY
NEW YORK

230.09

B282 Yha

82778

Alle Rechte vorbehalten

Copyright by H. Veenman & Zonen, Wageningen

1926

VERBODEN TOEGANG
VERBODEN
VERBODEN

VORWORT DES ÜBERSETZERS

Über KARL BARTHS Theologie hat MAX STRAUCH seine feine, verständnisvolle, noch längst nicht veraltete Studie geschrieben.

Darf neben ihr das Buch eines Holländers, für den, wie man vielleicht urteilen möchte, das Verständnis des Schweizers schwerer sein muß als für deutsche Theologen, einen Platz beanspruchen?

Aber wenn dann der Holländer auf Grund der kirchlichen und theologischen Vergangenheit seines Landes und des kirchlichen Lebens dort in der Gegenwart leichter und besser sogar als wir imstande wäre, BARTH zu verstehen und zum Verständnis zu bringen?

Ganz anders noch als bei uns fühlt man in den Niederlanden das Mißliche der kirchlichen Lage. Fühlt es praktischer. Fühlt es tiefer.

Die Frage, was man von der Kirche denke, die bei uns erst in den letzten Jahren anfängt, die Gemüter zu bewegen, ist dort durch das ganze vergangene Jahrhundert hindurch eine brennende Frage gewesen nicht nur für die Theologen, sondern für breite Schichten des Volkes.

Während man sich bei uns weithin auch unter Theologen, ohne sich ernsthaft an der Schrift zu orientieren, zumeist mit jener unglückseligen Scheidung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche zufrieden stellte, bei der die unsichtbare Kirche nach Wolkenkuckucksheim versetzt und die sichtbare zum Spielball von allerlei Opportunitätsgelüsten gemacht wurde, hat man in unserem Nachbarlande einerseits den *congregationalistischen* Kirchenbegriff mit großer Kraft in neuer Form wieder-aufleben lassen (Dr. A. KUYPER c.s.), andererseits aber, die reformatorische Stellung wider alles Täufern erneuert einnehmend, den *calvinischen* Kirchenbegriff, der sichtbare und unsichtbare Kirche unterscheidet, ohne sie zu scheiden, erneuert und weiter ausgebaut. Dr. HOEDEMAEKER — an ihn vornehmlich denken wir — weiß den Unterschied, sonst vielfach verwischt und in der

Praxis fast nie richtig erkannt, zwischen Kirche und Reich Gottes mit großer Klarheit herauszustellen, und hat uns gelehrt, wieder an die Kirche zu glauben. Er hat auf Grund der heiligen Schrift den einzigen Weg gewiesen, der aus der kirchlichen Misere herausführt, ohne doch je zu vergessen, daß dieser Weg nicht der Weg des Menschen, sondern allein Gottes Weg ist, um dessen Kommen und Offenbarung in Demut und Gehorsam und vor allen schuldbekennend zu bitten ist. HOEDEMAKER, eben darum von seinen besten Freunden oft mit Verwunderung angeblickt, von Parteigängern selbst als unklar und unberechenbar vor allem über die Schulter angesehen, wendet sich immer wieder selbst von Freunden ab, weil sie aus seinen Worten einen Standpunkt machen und in feiner Weise am Ende doch wieder Gottes Tun und Menschenwerk vermischen, weil sie nicht auf dem Weg wirklich gehen, auf dem er in der Furcht Gottes wandeln muß. HOEDEMAKER ist einzigartig charakteristisch für das Leben in der mit dem calvinischen, dem reformierten Kirchenbegriff gegebenen Spannung.

Aber mehr! Reformatorische Theologie hat in unserem Nachbarlande auch im Volk in ganz anderer Weise gelebt als bei uns. Und tut das auch heute noch. Und war die *akademische* Theologie weiter als bei uns von bewährten Pfaden abgewichen, die „Theologie“ des *Volkes* hat auch für die Theologen den Schatz bewahrt. Daher werden in den Niederlanden auch ganz andere Anforderungen an die Verkündigung des Wortes gestellt, weit höhere als bei uns. Hat hierzulande der Kinderstube, der vielfach die Predigt und die erbauliche Literatur in erschreckendem Maße beherrscht, alles wirkliche Eindringen in das göttliche Wort unmöglich machend, so unsagbar viel Schaden getan, — in den Niederlanden hat ernstes Sichmühen um das Verständnis des Schriftwortes zusammen mit dem männlichen Ton der Verkündigung und der Nüchternheit, die, der Volksart entsprechend, selbst pietistische Kreise beherrscht, und weiter die Anforderungen, die die Darbietungen der Prediger an das Verständnis der Hörer stellen, Kreise bei der Kirche gehalten, die ihr bei uns verloren gegangen sind, und andererseits auch einfachere Hörer zu tieferem Forschen und ernsterem Nachdenken angehalten. *Die Holländer sind eine theologisierende Nation.* Als KOHLBRÜGGE vor nunmehr hundert Jahren mit seiner auf die paulinische Erlösungslehre zurückgehenden Predigt auftrat, die dem Hörer und Leser schwere Kost darbot, sofern seine Predigten bald wahre biblisch-

theologische Abhandlungen waren, bald schwierige Texte, vom landläufigen Verständnis sich losringend, exegetisch eingehend behandelten, war er allerdings „mit einem Schlage ein Fremdling in den Kreisen der Erweckten“ (BÖHL) und fand doch zugleich bei vielen landauf landab für solche Erkenntnisse einen bereiteten Boden. Die merkwürdige Übereinstimmung zwischen KOHLBRÜGGE und HOEDEMAKER, der KOHLBRÜGGE persönlich nicht gekannt und vermutlich wenig gelesen hat, auch mit ganz anderen Fragen beschäftigt gewesen ist, wie er dann auch von ganz anderen Quellen herkam, findet seine Erklärung letztlich in dem tiefen Verständnis reformatorischer Theologie, das in dem Volke lebte, aus dem beide hervorgegangen sind.

Wenn jemand, der mitten in dem theologischen und kirchlichen Leben dieses Landes steht, BARTH darstellt, dann kann von vorneherein erwartet werden, daß er aller Wahrscheinlichkeit nach mit besserem Verständnis, als man es vielfach bei uns findet, einen Mann darstellen wird, der für den Holländer schon darum so anziehend ist, weil er in dem Verständnis Pauli d.h. aber im Verständnis der Heilswahrheit überraschend viel Berührungspunkte mit KOHLBRÜGGE aufweist und, wenn nicht alles täuscht, in der Lehre von der Kirche den gleichen Weg wie HOEDEMAKER gehen wird.

BARTH in den Entwicklungsgang der niederländischen Theologie hineingestellt zu sehen, ist zweifellos interessant. Allein das 6. Kapitel dieses Buches schon macht darum die vorliegende Arbeit für den deutschen Leser wertvoll. Aber von diesem seinem Verständnis BARTHS aus weiß Herr Professor HAITJEMA so viel Treffliches und Lehrreiches über ihn zu sagen — wenn er dann auch hie und da allzu zuversichtlich die Linien für die Weiterentwicklung BARTHS ziehen mag! —, daß ich nur wünschen kann, diese Vorträge möchten nun auch bei uns mit dazu beitragen, daß BARTHS Arbeit von vielen besser als bisher gewürdigt werde und ein gutes Verständnis dessen, was er will, auch in weitere Kreise getragen werde.

PETER SCHUMACHER,
V. D. M.

Uelsen (Grafsch. Bentheim), den 1. Oktober 1926.

VORWORT

ZUR HOLLÄNDISCHEN AUSGABE

Die sechs Vorträge über KARL BARTH und die jung-schweizerische Theologie, die ich als einen bescheidenen Beitrag zum Verständnis einer bedeutungsvollen Geistesbewegung unserer Zeit, der ich selbst viel verdanke, erscheinen lasse, sind aus einer Reihe akademischer Vorlesungen entstanden, die ich vor Pfarrern im vergangenen Wintersemester an der Reichsuniversität Groningen gehalten habe.

Die drei ersten Vorträge erschienen bereits in der theologischen Vierteljahrs-Zeitschrift „Onder eigen Vaandel“. Die letzten drei Vorträge werden hier zum ersten Male gedruckt.

Daß die Vorlesungen vielen zu größerer Klarheit verhelfen möchten in ihrer Stellung zu BARTHS und seiner Freunde „Theologie der Krisis“, ist mein aufrichtiger Wunsch. Wer wie ich von dieser schweizerischen Bewegung auch für die Niederlande viel erwartet, kann nur wünschen, daß das aufrichtige Interesse für BARTHS Werk auch durch einen Vortragscyklus wie diesen gefördert werde.

TH. L. HAITJEMA.

Groningen, im April 1926.

EINLEITUNG

In seiner klaren und von verschiedenen Seiten mit Recht gerühmten Darlegung der Grundgedanken KARL BARTHS schildert MAX STRAUCH ¹⁾ einleitend seine Stimmung, als ihm beim Studium der Arbeiten KARL BARTHS deutlich wurde, was es bedeute, über diese Theologie zu referieren. „Ahnungslos-ahnungsvoll“ hatte er sich nicht ohne Begeisterung verleiten lassen, diese Arbeit zu übernehmen. Aber je tiefer er in KARL BARTHS Gedankenwelt eindrang, umsomehr empfand er im Blick auf die Schwierigkeit des Wagnisses sein Unternehmen schier als Übermut. Ihm ist zumute, als bahne er sich durch tiefen Urwald einen schmalen Pfad, während hüben und drüben die Baumriesen stehen bleiben und auf ein Zwerglein herniederschauen....

Mir ist es in den vergangenen Wochen und Monaten beim stillen Studium der Werke KARL BARTHS nicht viel anders ergangen. Auch ich hatte „ahnungslos-ahnungsvoll“ meine Zusage, diese Vorlesungen halten zu wollen, gegeben und empfand nun in steigendem Maße die tiefe Berechtigung des „ahnungsvoll“ und nicht weniger das für die Erfüllung meiner Aufgabe Verhängnisvolle des „ahnungslos“.

Aber nun gab es auch für mich kein Zurück. Es ist heute eine unabweisbare Pflicht jedes Theologen, über seine Stellung zu BARTH und der Theologie der Schweizer zur Klarheit zu kommen. Ein ernstes Ringen mit BARTH gehört zu den Aufgaben des Augenblicks, die meines Erachtens kein Aufschieben dulden. Die Parallele, die man schon häufiger zwischen KARL BARTH und FRIEDRICH SCHLEIERMACHER gezogen, ist wahrhaftig mehr als der überspannte Einfall von solchen, die zu den Schweizern mit kritikloser Schwärmerei aufschauen. Mit STRAUCH halte auch ich es für möglich, daß die Zeit kommt,

¹⁾ MAX STRAUCH, *Die Theologie Karl Barth's*, 2. Aufl., Chr. Kaiser Verlag, München, o. J., S. 6—7.

wo man BARTH'S *Römerbrief* eine ebenso „epochemachende“ Bedeutung wie SCHLEIERMACHER'S *Reden über die Religion* zuerkennt.

Ob ich imstande bin, Ihnen dieses Werturteil annehmbar zu machen, das müssen natürlich die folgenden Darlegungen zeigen.

Lassen Sie mich Ihnen zunächst mitteilen, wie ich meinen Stoff auf sechs Vorträge zu verteilen gedenke.

Das Richtige scheint mir zu sein, daß ich Ihnen zuerst *Karl Barth als Zeugen der Offenbarung* schildere, m. a. W. daß ich in erster Linie ihn selbst zu Worte kommen lasse. So meine Vorlesungen zu beginnen, scheint mir nicht nur eine Forderung der Billigkeit, sondern auch der Wissenschaftlichkeit zu sein.

KARL BARTH will nichts anderes sein als Offenbarungszeuge. Mit diesem Anspruch ist er von Anfang an aufgetreten. Es ist eine Pflicht des Anstandes, ihn nun auch als Offenbarungszeugen zu hören und ernst zu nehmen, ihn wenigstens zunächst einmal für das zu halten, wofür er gehalten sein will. Diese Forderung der Billigkeit deckt sich mit der einer wissenschaftlichen Behandlung unseres Stoffes in diesen Vorträgen. In die Gedankenwelt eines Schriftstellers kann auch der Wissenschaftler nur eindringen, wenn er vom Autor selbst sich über dessen Absichten und Ziele belehren läßt. Auf jedem anderen Wege wird er eine Beute alles verzerrender Mißverständnisse. Gerade wenn man Anspruch auf das Prädikat „wissenschaftlich“ erhebt, darf man den Schriftsteller, den man schildert, nicht an einen Platz drängen, von dem er oft genug nachdrücklichst erklärt hat, daß er eben dort nicht zu stehen wünscht. Es ist ungerecht, jemanden erst in eine verkehrte Beleuchtung zu setzen, um dann über angebliche Flecken auf seinem Theologenmantel Klage zu führen. Die Flecken sind Schatten, die die ungünstige Beleuchtung hervorruft; und wie könnte der klar sehen, der durch die bunten Scheiben seiner Voreingenommenheit schaut?

Mit Bezug auf die historisch-kritische und zeitgeschichtliche Erklärung der paulinischen Briefe bemerkt BARTH sehr treffend, daß man sich nicht einbilden müsse, PAULUS verstanden zu haben, wenn man sich nicht unmittelbar neben ihn stellen wolle und ihm vertraue, daß er auch meine, was er sagt. Wer PAULUS verstehen wolle, müsse in ein „Treueverhältnis“ zu ihm treten. Das Gleiche aber gilt nun bis zu einem gewissen Grade auch von unserem Verhältnis zu KARL BARTH. Bis zu einem gewissen

Grade, denn natürlich kommt es mir nicht in den Sinn, BARTH als einen Apostel der Gottesoffenbarung im 20. Jahrhundert mit PAULUS in eine Reihe zu stellen. Dagegen würde BARTH selbst schärfsten Protest erheben. Sein Buch *Die Auferstehung der Toten*, das er 1924 als eine Probe theologisch-exegetischer Behandlung von 1. Korinther 15 erscheinen ließ, beweist, daß BARTH sehr genau das ganz Einzigartige des Apostelamtes Pauli, kraft dessen er die Gemeinde Gottes gründet, kennt: daß er nämlich ein Augenzeuge der Auferstehung Jesu war ¹⁾. Aber PAULUS ist nicht nur Träger des besonderen Apostelamtes, sondern auch der feurige, unbeugsame Zeuge der Offenbarung. Und in dieser Beziehung sind die geistesgewaltigen Gotteszeugen unserer Zeit ihm vergleichbar.

Es ist unsere Pflicht, von der Annahme auszugehen, daß KARL BARTH wirklich meint, was er sagt. Wir müssen uns sein Zeugnis auch dann gefallen lassen, wenn er der Bringer harter Botschaft ist. KARL BARTH will von dem Absoluten reden: von dem absoluten Wunder, von der absoluten Trennungslinie, der Todeslinie, die zugleich die Lebenslinie ist.

Weil KARL BARTH in dieser Weise absolut sein und unter den tiefen Eindruck der absoluten Trennungslinie bringen will — Gottes Offenbarung schneidet unsere zeitlich-geschichtliche Wirklichkeit vertikal d.h. absolut —, darum ist es m. E. ungerecht, wenn man BARTHS Zeugnis von vornherein dadurch relativiert, daß man ihn sogleich in den Rahmen seiner Zeit spannt oder ihn aus den Stimmungen der Nachkriegszeit zu erklären versucht, vielleicht auch ihn ganz einfach für ein Produkt der Einflüsse erklärt, die allerlei Geister, wie KANT, KIERKEGAARD, KUTTER, OVERBECK und DOSTOJEWSKI auf ihn ausgeübt haben.

KARL BARTH will uns auf die vertikale Linie der Christusoffenbarung hinweisen, die quer durch den horizontal verlaufenden Strom unserer Geschichte hindurchgeht. Wer nun gleich die Weisheit bei der Hand hat, daß „natürlich“ auch alle Worte und Anschauungen BARTHS im horizontalen Strom geschichtlichen Geschehens treiben, beweist damit, daß er der Forderung ernsthaften Hörens sich entzieht. Gegenüber aller heute so beliebten Überschätzung seelischer Erfahrungen und seelischer

¹⁾ *Die Auferstehung der Toten*, Verlag Chr. Kaiser, München, 1924, S. 83 unten; vergl. auch: *Zwischen den Zeiten*, Heft XI, S. 228.

Zustände weist KARL BARTH mit durchdringendem Ernst auf das ganz-Andere, das erst an den äußersten Grenzen unserer psychologischen Einsichten und Schemata erscheinen kann: den Glauben. Nun, wenn BARTH das immer wieder mit solchem Nachdruck sagt, dann muß auch der Versuch gemacht werden, davon auszugehen, daß ihm auch dieser sein Angriff auf die Überschätzung psychologischer Vorgänge bitter Ernst ist; es ist somit ein Unrecht, wenn man mit der Feststellung beginnt, daß BARTH natürlich psychologisch, in erster Linie auch „psychologisch“ verstanden werden müsse, geistig restlos als ein Kind seiner Zeit.

Wollen wir das alles nun grundsätzlich nicht beachten, wollen wir von vornherein BARTH mit Mißtrauen gegenüberreten, wollen wir uns also ihm gegenüber kritisch-wissenschaftlich, wie man das nennt, einstellen, dann müssen wir uns auch nicht verwundern, wenn schließlich zwischen BARTH und uns lauter Mißverständnisse herrschen. Wir haben dann den Schein der Wissenschaftlichkeit und historisch-psychologischen Verstehens, sind aber in Wirklichkeit durchaus unwissenschaftlich. Denn das ist unwissenschaftlich, die Alleinherrschaft der historischen und psychologischen Erklärungen, die doch auch aus der Welt der Relativitäten stammen, zu proklamieren, gerade als hätte ihr Gebiet keine Grenzen, während doch die Erfahrung lehrt, daß wir überall im Leben fortgesetzt auf Grenzen stoßen.

Am Ende ist das dann noch der kleinste Schade, daß wir KARL BARTH unbillig behandeln und durch Überspannung der Forderungen einer sogenannten Wissenschaft die wahre Wissenschaft schänden, wenn wir den kraftvollen Führer der jungschweizerischen Bewegung nicht wirklich *meinen*, durchaus und klarbewußt *meinen* lassen, was er sagt, — den größten Schaden dürften wir selbst von unserem Mißtrauen gegen ihn haben. Denn wer BARTH als Zeugen der Offenbarung (aber nun auch wirklich als *Offenbarungszeugen*) überhaupt nicht gelten lassen will, der verschließt sich selbst die Möglichkeit, den Segen eines Zeugnisses von Gott zu empfangen, das in erster Linie unser, der Theologen, Gewissen treffen will.

Absichtlich sage ich: von der Möglichkeit eines Segens. Ich meine BARTH verdient es, daß man ihm Gelegenheit gibt, eben als Offenbarungszeuge, der er sein will, zu uns zu reden. Das ist nicht mehr als recht und billig, und — im Blick auf den großen Einfluß, der in immer weitere Kreisen von BARTH aus-

geht, und die Anerkennung, die er als wissenschaftlicher Theologe im heutigen Deutschland gefunden, das ihn zum ordentlichen Professor an der Universität Münster ernannte, — wahrlich nicht allzu gewagt.

Und sollten wir nicht gerne bereit sein, ihm die Gelegenheit, von der wir sprachen, zu geben, wenn wir bedenken, daß uns selbst sich auf diese Weise eine Gelegenheit eröffnet, unser Leben zu bereichern und für unsere theologische Erkenntnis größere Klarheit zu gewinnen?

Zuerst also über *Barth als Zeugen der Offenbarung!*

In meinem zweiten Vortrage möchte ich dann eine Skizze der Theologie BARTHS geben.

Während unsere Aufmerksamkeit sich zunächst vor allem auf das spontane Zeugnis KARL BARTHS konzentrieren soll, das die Gewissen und zumal die Gewissen der Theologen aufrütteln will, müssen wir zweitens doch auch den Versuch wagen, den positiven Inhalt an Glaubensvorstellungen in seinen Anschauungen zu erfassen. Da möchte ich Sie jetzt schon warnen: Wir stehen damit vor einer Aufgabe, die alles andere als leicht ist, und gerade hier ruht die Sünde eines aus dem Mißtrauen geborenen verkehrten Verstehens vor der Tür. Aber andererseits verstehe ich durchaus, daß Sie etwas eingehender, scharf umrissen und klar erfahren möchten: wie denkt BARTH über die Methode und die Erkenntnisquelle der Theologie, wie über Gott, über den Menschen, über Christus, über das Kreuz, über die Auferstehung, über die Kirche, über das Ende aller Dinge? Wir denken nun einmal im Schema unserer Glaubenslehre, und bestimmte Kapitel derselben erscheinen uns bedeutungsvoll. Auch darüber werde ich also eingehender reden, aber warnen möchte ich vor der Meinung, als bekämen wir so eine „systematische“ Darlegung der Theologie KARL BARTHS. Gewiß will ich versuchen, Sie in meinem zweiten Vortrage in dieser Beziehung zu befriedigen, bereite Sie aber jetzt schon auf Überraschungen vor: KARL BARTH hat nun einmal die leidenschaftliche Neigung, seine eigene Theologie aufzuheben, immer wieder, gerade sofern sie sich als eine *eigene* Theologie erweisen sollte.

In meinem dritten Vortrage möchte ich über die Geister und Anschauungen sprechen, die KARL BARTH beeinflußt haben. Ich könnte diesen Abschnitt am besten *Karl Barth als Kind seiner Zeit* überschreiben.

Denn wenn wir BARTH auch noch so willig und noch so lange in seinem absoluten Ton durchaus ernst nehmen, ernst nehmen als Zeugen der Offenbarung, schließlich ist doch auch er ein Kind seiner Zeit, das mit seinem Zeugnis auf anderer Schultern steht. Selbstverständlich ist er kein Himmelsbote, der geradeswegs in vertikaler Richtung in diese schwüle Atmosphäre historischer und psychologischer Relativitäten herniederkam. Das will KARL BARTH auch nicht sein. Er weiß, daß er nicht weniger als wir anderen mit den Geistesströmungen unserer Zeit ringt. Aber das weiß er auch, daß Gott ihm zuerst durch die Briefe PAULI mit immer größerer Klarheit den kritischen Punkt gezeigt, wo Christus als Offenbarung Gottes mitten in der uns bekannten Wirklichkeit dieser Welt steht, wo die Grenze verläuft, die jeder zu überschreiten hat, der die Offenbarung von der Auferstehung der Toten verstehen will. . . .

Und nun muß BARTH darauf hinweisen voll leidenschaftlichen Verlangens, auch anderen zur Klarheit ihres Glaubens zu verhelfen: das ist sein Beruf in unserer Zeit.

Haben wir das alles uns von BARTH sagen lassen, dann können wir auch ihn in seiner Bedeutung getrost wieder relativieren. Dann ist nichts mehr dagegen einzuwenden, daß wir KARL BARTH historisch und psychologisch auch aus seinem Milieu heraus verstehen. Dann wird er selbst uns dankbar sein, wenn wir ihm auf diese Weise behilflich sind, seine Theologie als *seine* Theologie aufzuheben.

In meiner vierten Vorlesung will ich über *Karl Barths Gesinnungsgenossen* reden und dabei vor allem Ihre Aufmerksamkeit auf EDUARD THURNEYSSEN, FRIEDRICH GOGARTEN und EMIL BRUNNER richten.

Daß darnach eine den *Kritikern und Gegnern Barths* gewidmete Darstellung folgen muß, ist selbstverständlich. In dem fünften Vortrage habe ich dann auch selbst Gelegenheit, mein Urteil über die schweizerische Bewegung zu geben und einige Bemerkungen über den Wahrheitsgehalt der BARTHSchen Anschauungen zu machen, soweit das nicht bereits in den ersten Vorträgen geschehen ist. Mein letzter Vortrag soll dann einer Besprechung der *Bedeutung Karl Barths für die Theologie in den Niederlanden* gewidmet sein. Ich bin nicht der Meinung, als hätten wir — mit der Erinnerung an unsere ruhmreiche calvinistische Vergangenheit und an die neo-calvinistische Erweckung am Ende des vorigen Jahrhunderts gleichsam „beati

possidentes" — nichts mehr von BARTH zu lernen. Es könnte wohl einmal sein, daß BARTH für die Theologie in den Niederlanden eine ähnliche Bedeutung hätte, wie sie jener junge, unbekannte Prophet aus Juda für das Reich der zehn Stämme hatte, als er dort als Zeuge gegen den Altar von Bethel auftrat. Wer Ohren hat, zu hören, der höre!

KARL BARTH ALS ZEUGE DER OFFENBARUNG

Wir hätten also heute über: *Karl Barth als Zeugen der Offenbarung* zu reden.

Aber heißt das nicht, ein vernichtendes Urteil über den Theologen KARL BARTH fällen, wenn man ihn als Zeugen von der Offenbarung Gottes und für sie einzuführen unternimmt? Seit wann ist wissenschaftlich-theologische Arbeit so viel wie Zeugnis-ablegen? Ist das dann das Charakteristischste an KARL BARTH, daß er erschütternd zu predigen weiß, auch wenn jedermann meint, er werde nun vor wissenschaftliche Theologen mit einer ruhigen, wohlbegründeten Darlegung treten?

Wissenschaftliche Darlegung und Zeugnis. Für KARL BARTH bedeuten sie keine Gegensätze, wie auch z. B. KARL HEIM sie nicht als solche empfindet. Für beide wird die Erörterung eines Problems der Theologie erst dann bedeutungsvoll, wenn sie zum Zeugnis wird: zur Hinweisung auf die Offenbarung Gottes.

Zeuge der Offenbarung — das ist BARTHS Ehrenname. Er schämt sich nicht, wider die Theologen vom Fach zu zeugen, die nur den leidenschaftslosen Ton wissenschaftlicher Diskussion gelten lassen. Mit Leidenschaft stürzt BARTH sich immer wieder in den Kampf, denn er muß von Gott zeugen, daß er wirklich Gott ist, zeugen von der „ganz-anderen“ Wirklichkeit Gottes, die unsere ganze menschliche Wirklichkeit, unser Da-sein und So-sein aufhebt und zugleich begründet. BARTH macht nie Zugeständnisse, wenn die Wahrheit Gottes, die ihn erfaßt hat, dadurch verdunkelt werden könnte. Das ist, wie mir kürzlich ein deutscher Theologe, der BARTH auch persönlich genau kennt, sagte, der Unterschied zwischen BARTH und HEIM: „HEIM ist zu weich und gibt zu schnell nach, aber BARTH gibt nie nach.“ Und darin hat BARTH Ähnlichkeit mit den Propheten des Alten Testaments, deren Hand den Hammer der göttlichen Botschaft schwingt, der alles zerschmettert. Nicht umsonst läßt Barth sich mit solcher Vorliebe von einem JEREMIA inspi-

rieren, den Gott ja auch zur eisernen Säule und zur ehernen Mauer wider das ganze Land gemacht hatte.

Wie sollte man nun aber nicht auch verstehen, daß manch würdiger, gelehrte Akademiker nicht weiß, woran er mit KARL BARTH ist. Ein wunderlicher Theologe, der so ohne Ansehen der Person gegen alle sein Zeugnis richtet, seinen Wächterruf von der kommenden neuen Welt vernehmen läßt ¹⁾. Hier versichert ein Theologe der religionsgeschichtlichen Schule, er werde keine Zeile von ihm lesen, dort liest ein anderer alles, um dann BARTH als fanatisches Schlachtopfer einer alles vernichtenden dialektischen Methode abzutun; wieder ein anderer erklärt vorsichtig, aber kopfschüttelnd, er könne mit den Ansichten dieses merkwürdigen Mannes nichts anfangen. Manch einer betrachtet ihn als Eindringling, der die Studenten, die von allen Seiten herbeiströmen, auf gefährliche Irrwege leite....

BARTH kümmert das alles nicht. Er fährt fort mit seinem Zeugnis. Besonders im Kreise der Theologen. Er stößt auf heftigen Widerstand. Aber er wird nicht gereizter von Jahr zu Jahr. Im Gegenteil, ruhiger wird er, vorsichtiger und geneigter, auch andere zu würdigen. Für mich liegt darin ein Beweis der Echtheit seines Auftretens als Zeuge der Offenbarung. Der Ton der Demut und Selbstverleugnung wird zarter. Immer gewilliger wird BARTH, seine Theologie, sofern sie wirklich *seine* Theologie ist, aufzuheben. Daß mit diesen Sätzen keine leeren Behauptungen aufgestellt werden, davon kann sich jeder überzeugen, der sein erst 1924 erschienenes Buch *Die Auferstehung der Toten* und seine letzten Artikel in *Zwischen den Zeiten* (dem erst vierteljährlich, jetzt zweimonatlich erscheinenden Organ der Freunde BARTHS) aufmerksam liest.

So bleibt das Wort „Zeuge der Offenbarung“ BARTHS Ehrenname. Aber er wird auch für ihn je länger je mehr ein *Ehrenname*, von dem er weiß, daß er ihn nicht verdient, weil auch er immer wieder in ein Zeugen von einem Christentum hineingerät, statt auf seinem Wachturm auszuharren, von dem aus er nur auf das „Christus-tum“ hinzuweisen hat ²⁾.

Von der Offenbarung, — aus ihr heraus und für sie — zu zeugen, das ist für BARTH stets der Höhepunkt seiner Tätigkeit.

¹⁾ *Römerbrief* ³, S. 13.

²⁾ *Römerbrief* ³, S. 12.

Auch in seinen Zeitschriftartikeln und Vorträgen, von denen verschiedene 1924 gesammelt unter dem Titel *Das Wort Gottes und die Theologie* in Buchform erschienen. Aber am deutlichsten natürlich in seinem nun schon berühmt gewordenen *Römerbrief* und seinem Buch *Die Auferstehung der Toten*, die ich bereits öfter erwähnte. Daß BARTH nun gerade in diesen beiden Schriften so ausgesprochen der „Theolog und Offenbarungszeuge“ ist, ist nicht so verwunderlich. Er redet hier ja direkt aus der Wahrheit der Schrift heraus, die nach dem bekannten johanneischen Wort (5, 39) ganz und gar Zeugnis ist.

Trotzdem besteht ein bemerkenswerter Unterschied zwischen den beiden zuletzt genannten Werken BARTHS, obschon es die Eigenart paulinischer Gedankenentwicklung gewesen ist, die, im 1. Korintherbrief die gleiche wie im Römerbrief, hier wie dort ihre Anziehungskraft auf BARTH ausübte.

Sowohl im Römerbrief, als auch im 1. Korintherbrief hebt das Zeugnis des Apostels mit dem Angriff an, damit, daß alles unter das Gericht gestellt wird. Das ist der Punkt, an dem BARTH PAULUS sehr stark nachempfindet, da er selbst unter dem tiefen Eindruck steht, daß unsere Welt, die religiöse ebenso gut wie die irreligiöse, die kirchliche nicht weniger als die außerkirchliche, unter dem Urteil der Gottlosigkeit, der „nur-Menschlichkeit“¹⁾ liegt und darum, wenn sie angeredet wird, zunächst unter ein kritisches Urteil gestellt werden muß.

Trotz dieser Übereinstimmung in der Gedankenrichtung, die für BARTH zweifellos die Veranlassung gewesen ist, nacheinander den Römer- und dann den ersten Korintherbrief zu bearbeiten, besteht doch in der Art, wie BARTH in beiden Werken von der Offenbarung zeugt, ein bemerkenswerter Unterschied. Im *Römerbrief* ist die leidenschaftliche Spannung gewaltig; wir sehen hier gleichsam den Propheten in höchster Bewegtheit seiner Kritik unserer heutigen Welt. Die Auslegung verbirgt sich hinter den Angriffen BARTHS auf Juden und Heiden, „Gotteskinder und Weltkinder“²⁾ des 20. Jahrhunderts. Paulinische Ausdrücke und Wendungen werden sogleich durch solche ersetzt, die unsere Zeit kennzeichnen und die BARTH ohne

¹⁾ *Römerbrief*³, passim. Bei dem „nur-Menschlichen“ denkt BARTH nicht an den Menschen, so wie er geschaffen wurde, sondern an den Menschen, wie er nun in Wirklichkeit ist („wie wir sind“, *Römerbr.*³, S. 16).

²⁾ *Römerbrief*³, S. 59.

weiteres als Äquivalent für die Worte des Apostels betrachtet. Daher dann auch das spöttische Achselzucken und mitleidige Lächeln, dem man begegnet, wenn man BARTHS *Römerbrief* zur exegetischen Literatur rechnet. Sagte nicht JÜLICHER, BARTHS *Römerbrief* sei genau das, was ein Kommentar nie sein darf, nämlich „tendenziöse Darstellung der eigenen Ideen“? Und sprach EBERHARD VISCHER nicht noch unfreundlicher von „einem Zeugnis der Parasitenkunst, die alles für eigene Zwecke umdeutet“¹⁾?

Über BARTHS *Auferstehung der Toten* wird man derartige Urteile kaum fällen können. Hier kommt die wirkliche Auslegung paulinischer Termini weit mehr zu ihrem Recht. In dieser akademischen Vorlesung läßt BARTH fast immer Paulus den Angreifer sein, während er selbst gleichsam hinter den Kulissen bleibt. Hier zeugt er, indem er Paulus zeugen läßt. Er selbst setzt nur seine Ausrufungszeichen hinzu; und kurze, eingeschobene Sätzchen: „Wer Ohren hat, zu hören, der höre!“, „Es geht auch uns an!“ verraten die innere Bewegung des Auslegers.

Der eigenartige Unterschied zwischen dem *Römerbrief* und der *Auferstehung der Toten* findet seine Erklärung wenigstens zum Teil in der Tatsache, daß BARTH seinen *Römerbrief* als Pfarrer geschrieben hat — so würde sich das Vorherrschen des absoluten Tones, in dem der Prediger und Zeuge redet, erklären —, während sein Buch über 1. Korinther 15, wie schon gesagt, einer akademischen Vorlesung seine Entstehung verdankt, wie es denn auch der Evangelisch-theologischen Fakultät in Münster für die dem Verfasser verliehene Würde eines Doctors der Theologie gewidmet ist.

Doch ist m. E. der Unterschied beider Werke so noch nicht völlig erklärt. Denn BARTH scheut sich nie, in absolutem Tone zu reden, und auch auf dem Katheder schämt er sich seines Zeugenberufes nicht.

Die Verschiedenheit beider Werke hat ihren Grund vielmehr in der Entwicklung, die BARTH in den Jahren 1918—1924 offenbar durchgemacht hat. Er ist noch in der Entwicklung begriffen, und es stimmt — mich wenigstens — zu besonders großer Freude, daß seine geistliche Entwicklung in einer bestimmten festen Richtung verläuft. Es ist die Richtung, die zu

¹⁾ MAX STRAUCH, *a. a. O.*, S. 52.

der alten reformierten Theologie führt. Die Richtung, in der man je länger je mehr zur Unterwerfung unter die Schrift kommt und „Zeuge“ sein will, indem man die Schrift reden läßt.

Kann man beim Lesen des *Römerbriefs* zuweilen kaum den Gedanken unterdrücken, daß hier unter dem Schein des „So spricht der Herr“ doch nur ein gewaltiger dialektischer Scharfsinn sich unserer bemächtigen möchte, in dem Buch über 1. Korinther 15 wird viel mehr die einzigartige Kraft der Offenbarung fühlbar. Sehr fein und wahr wird dann auch das Bekenntnis ausgesprochen, 1. Korinther 13, das Kapitel von der Liebe, sei das Vorspiel zu der herrlichen Bejahung der Auferstehung von den Toten ¹⁾.

BARTH als Zeuge der Offenbarung.

Aber was für eine Offenbarung ist das nun, von der KARL BARTH immer zeugen will? Ist es lediglich die Offenbarung der völligen Vernichtung, des absoluten Aufgehobenseins alles Menschlichen? Ist hier nur Verneinung? Nichts als ein Reden von „dem unbekannten Gott“, wie viele gemeint haben und noch meinen?

Gewiß, BARTHS Theologie ist Theologie der Krisis, und darum fällt in seinen Anschauungen der Nachdruck besonders stark auf das scheinbar-Negative, auf den Angriff, auf die Aufhebung des nur-Menschlichen, des nur-Kreatürlichen ²⁾. Wir werden gleich noch untersuchen, was von dem schweren Hammer der BARTHSchen Botschaft getroffen wird. Aber damit nun niemand meint, es sei lediglich Verneinung und Zerstörung, was BARTH wolle, wenigstens zu erreichen trachte, will ich zunächst BARTH selbst sagen lassen, was er unter Offenbarung, unter der Heilsbotschaft der Offenbarung versteht. Er hat bei der Behandlung der ersten Verse des Römerbriefs, in denen Paulus von seiner Aussonderung für das Evangelium Gottes redet, um dann zugleich den Hauptinhalt der frohen Botschaft anzugeben, eine umfassende Darlegung seiner Auffassung zu geben versucht.

¹⁾ *Die Auferstehung der Toten*, S. 43 ff.; S. 53.

²⁾ Unter dem „nur-Kreatürlichen“ versteht BARTH das Kreatürliche, sofern es sündhaft ist, also in seiner uns allein bekannten, dermaligen Wirklichkeit; vgl. *Römerbrief* ³⁾, S. 231. „Die Kreatur abgesehen von ihrem Gegensatz zum Kreator ist nicht sündig, nicht im Widerspruch zu Gott, nicht als bloße Natur, als bloßes Relativum zu verdächtigen.“

Darum sind diese Seiten im *Römerbrief* so besonders lehrreich (S. 4—6):

„Die „*Heilsbotschaft Gottes*“ hat Paulus auszurichten: zu Händen der Menschen, die ganz und gar neue, die unerhört gute und frohe Wahrheit Gottes. Aber eben: *Gottes!* Also keine religiöse Botschaft, keine Nachrichten und Anweisungen über die Göttlichkeit und Vergöttlichung des Menschen, sondern Botschaft von einem Gott, der ganz anders ist, . . . von dem der Mensch als Mensch (als Fleisch und Blut, füge ich der Deutlichkeit wegen hinzu, H.) nie etwas wissen noch haben wird und von dem ihm eben darum das Heil kommt.

Also kein direkt zu verstehendes, einmalig zu erfassendes Ding unter Dingen, sondern das unter Furcht und Zittern immer neu zu vernehmende, weil immer neu gesprochene Wort des Ursprungs aller Dinge.

Also nicht Erlebnisse, Erfahrungen und Empfindungen, und wären es solche höchsten Ranges, sondern schlichte, objektive Erkenntnis dessen, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört. Also aber auch eine Mitteilung, die nicht nur auf Notiznahme, sondern auf Anteilnahme, nicht nur auf Verstand, sondern auf Verständnis, nicht nur auf Mitgefühl, sondern auf Mitarbeit rechnet; eine Mitteilung (ist das Evangelium), die Glauben an Gott, an Gott selbst, voraussetzt, indem sie ihn schafft.

Eben weil es die Botschaft von Gott ist, darum „*längstverkündigt*“, darum kein Einfall von heute, sondern der Sinn, der reife Ertrag der Geschichte, Frucht der Zeit als Same der Ewigkeit, erfüllte Weissagung. Es ist das Wort, das die Propheten von jeher sprachen, das jetzt vernehmbar und vernommen wird.

Das ist das Wesen der dem Apostel aufgetragenen Heilsbotschaft und zugleich die Bewährung seiner Rede und die Kritik, der sie untersteht.

Die Worte der Propheten, die lange unter Verschluß gehaltenen, sie reden nun; was JEREMIA, HIOB und der Prediger SALOMO längst verkündigt, das wird gehört; man kann nun sehen und verstehen, was geschrieben steht; wir haben nun „einen Eingang in das ganze Alte Testament“ (LUTHER).

Also auf dem Boden der offenbar gewordenen und wohlverstandenen Geschichte steht, der hier redet. . . .

„*Jesus Christus unser Herr*“, das ist die Heilsbotschaft, das ist der Sinn der Geschichte. In diesem Namen begegnen und

trennen sich zwei Welten, schneiden sich zwei Ebenen, eine bekannte und eine unbekannte. Die bekannte ist die von Gott geschaffene, aber aus ihrer ursprünglichen Einheit mit Gott herausgefallene und darum erlösungsbedürftige Welt des „Fleisches“, die Welt des Menschen, der Zeit und der Dinge, unsere Welt.

Diese bekannte Ebene wird geschnitten von einer anderen unbekannten, von der Welt des Vaters, der Welt der ursprünglichen Schöpfung und endlichen Erlösung. Aber diese Beziehung zwischen uns und Gott, zwischen dieser Welt und der Welt Gottes will erkannt sein. Das Sehen der Schnitthlinie zwischen beiden ist nicht selbstverständlich.

Der Punkt der Schnitthlinie, wo sie zu sehen ist und gesehen wird, ist *Jesus*, Jesus von Nazareth, der „historische“ Jesus, „geboren aus Davids Geschlecht nach dem Fleisch“. „Jesus“ als historische Bestimmung bedeutet die Bruchstelle zwischen der uns bekannten Welt und einer unbekannten. Zeit, Dinge und Menschen erheben sich an dieser Stelle der uns bekannten Welt an sich nicht über andere Zeiten, Dinge und Menschen, wohl aber, sofern sie jenen Punkt begrenzen, der die verborgene Schnitthlinie von Zeit und Ewigkeit, Ding und Ursprung, Mensch und Gott sichtbar werden läßt. Also Offenbarungszeit und Entdeckungszeit sind die Jahre 1—30. Sie ist die Zeit, in der, wie der Blick auf David zeigt, die neue, andersartige, göttliche Bestimmung *aller Zeit gesehen* wird, und die ihre Besonderheit unter anderen Zeiten selbst wieder aufhebt, indem sie die Möglichkeit eröffnet, daß jede Zeit Offenbarungszeit und Entdeckungszeit werden könnte.

Jener Punkt der Schnitthlinie selbst aber hat wie die ganze unbekannte Ebene, deren Vorhandensein er ankündigt, gar keine Ausdehnung auf der uns bekannten Ebene. Die Ausstrahlungen oder vielmehr die erstaunlichen Einschlagstrichter und Hohlräume, durch die er sich innerhalb der historischen Anschaulichkeit bemerkbar macht, sind, auch wenn sie „Leben Jesu“ heißen, nicht die andere Welt, die sich in Jesus mit unserer Welt berührt. Und sofern diese unsere Welt in Jesus von der anderen Welt berührt wird, hört sie auf, historisch, zeitlich, dinglich, direkt anschaulich zu sein.

Jesus ist „*kräftig eingesetzt als Sohn Gottes nach dem Heiligen Geist durch seine Auferstehung von den Toten*“. Dieses sein Eingesetztsein ist die wahre Bedeutung Jesu, als solche frei-

lich gerade historisch nicht zu bestimmen. Jesus als *der Christus*, der Messias, ist das Ende der Zeit; er ist nur als Paradox (KIERKEGAARD), er ist nur als der Sieger (BLUMHARDT), er ist nur als Ur-Geschichte (OVERBECK) zu verstehen.

Jesus als der Christus ist die uns unbekannte Ebene, die die uns bekannte senkrecht von oben durchschneidet. Jesus als der Christus kann innerhalb der historischen Anschaulichkeit *nur* als Problem, *nur* als Mythos verstanden werden. Jesus als der Christus bringt die Welt des Vaters, von der wir innerhalb der historischen Anschaulichkeit nichts wissen und nie etwas wissen werden.

Die *Auferstehung* von den Toten aber ist die Wende, das „Einsetzen“ jenes Punktes von oben und die entsprechende Einsicht von unten. Die Auferstehung ist die *Offenbarung*, die Entdeckung Jesu als des Christus, die Erscheinung Gottes und die Erkenntnis Gottes in ihm, der Eintritt der Notwendigkeit, Gott die Ehre zu geben und mit dem Unbekannten und Unanschaulichen in Jesus zu rechnen, Jesus als das Ende der Zeit, als das Paradox, als Urgeschichte, als Sieger gelten zu lassen. In der Auferstehung berührt die neue Welt des Heiligen Geistes die alte Welt des Fleisches. Aber sie berührt sie wie die Tangente einen Kreis, ohne sie zu berühren, und gerade indem sie sie *nicht* berührt, berührt sie sie als ihre Begrenzung, als *neue* Welt. So ist die Auferstehung das Ereignis vor den Toren Jerusalems im Jahre 30, sofern sie dort „eintrat“, entdeckt und erkannt wurde. Und sie ist es auch wieder gar nicht, sofern ihre Notwendigkeit, Erscheinung und Offenbarung nicht durch jenes Eintreten, Entdecken und Erkennen bedingt, sondern selbst ihr Bedingendes ist. Sofern Jesus sich offenbart und entdeckt wird als der Messias, ist er ja schon *vor* dem Ostertag „eingesetzt als Sohn Gottes“, so wie er es auch nach dem Ostertag ist.

Das ist die Bedeutung Jesu: die Einsetzung des Menschensohnes als *Sohn Gottes*....”

„....Keine Vermählung und Verschmelzung zwischen Gott und Mensch findet hier statt, kein Aufschwung des Menschen ins göttliche und keine Ergießung Gottes ins menschliche Wesen, sondern was uns in Jesus dem Christus berührt, indem es uns nicht berührt, das ist das Reich Gottes, des Schöpfers und Erlösers. Es ist aktuell geworden. Es ist nahe herbeigekommen (3, 21 f.). Dieser Jesus Christus ist „*unser Herr*“. Durch seine Gegenwart in der Welt und in unserem Leben sind wir als

Menschen aufgehoben und in Gott begründet, durch den Blick auf ihn still gestellt und in Bewegung versetzt, Wartende und Eilende. Weil er als der Herr über PAULUS und den Römern steht, darum ist „Gott“ im Römerbriefe kein leeres Wort.”

Solche Seiten sind für BARTHS Ausdrucksweise nicht weniger charakteristisch als für seine Gedanken über die Offenbarung, deren Zeuge er sein will. In diesen Sätzen klirrt und rasselt die Rüstung einer schweren, komplizierten, in jeder Hinsicht hohe Anforderungen an die bedachtsame Aufmerksamkeit des Lesers stellenden, wissenschaftlichen Sprache, in der BARTH den Kampfplatz der Meinungen betritt ¹⁾.

Zuweilen ist es uns, als spräche er mit seinen Bildern von Ebenen und Punkten und Schnittlinien und Tangenten in Orakeln. Wir möchten es so gerne einfacher und leichter verständlich haben. Aber sobald wir BARTH wegen seiner verwickelten und paradoxen Sätze Vorwürfe machen, wird er zum Verteidiger seiner komplizierten Redeweise und fragt, ob dann nicht etwa das ganze Leben in unserer Zeit auch kompliziert sei? Einfach sei weder die heutige Lage der Theologie, noch die heutige Weltlage, noch die Lage des Menschen Gott gegenüber. Wem es in dieser Lage um die Wahrheit zu tun sei, der müsse den Mut aufbringen, zunächst einmal auch *nicht* einfach sein zu können ²⁾.

BARTH ist „der Zeuge“ trotz seiner wissenschaftlichen Denkformen und Kategorien, wenn er auch nur der Dialektiker zu sein scheint. Man muß den Hammer des Wortes Gottes hören, der in dieser gewaltigen Gedankenlawine dröhnend an die Tür unseres Herzens schlägt.

Mag es auch noch so schwer fallen, gerade für uns Theologen gilt es, durch alles hindurch das Eine zu hören, wie Gott selbst uns in Anklagezustand versetzt. Ist uns das erst geglückt, durch die ganze Terminologie BARTHS hindurch den Zeugen der Offenbarung Gottes und eben ihn zu hören, dann ist viel gewonnen. Dann sehen wir in ihm den Prediger, der vor allem dem Theologen und Philosophen und Religionswissenschaftler von heute heiligernst ins Gewissen redet. Die Kritik, die BARTHS Theologie als Theologie der Krisis üben will, ist dann auch nicht in erster Linie eine Kritik der Systeme, der Richtungen, der Anschauungen, sondern vielmehr eine Kritik, eine durchaus *mögliche*

¹⁾ M. STRAUCH, *a.a.O.*, S. 5.

²⁾ Vgl. *Römerbrief* ³, Vorwort zur zweiten Auflage, S. IX—X.

Kritik der persönlichen Stellung des Theologen, Philosophen oder Religionswissenschaftlers zu Gott. Prophetisches Zeugnis ablegen in dem Sinne, in dem alle Offenbarungszeugen es getan, bedeutet: Gewissen wecken, anderer Gewissen und genau so das eigene. Das ist BARTHS große Aufgabe.

Es ist mithin völlig verkehrt, zu sagen: das ist das Charakteristische an BARTH, daß er es auf Subjektivismus, Relativismus, Historizismus und Psychologismus abgesehen hat. Dann hat er es jedenfalls genau so auf das jeweilige Gegenteil all dieser -ismen abgesehen. BARTH will nur Randbemerkungen zu allen vorhandenen Theologien machen. Er setzt Fragezeichen und Ausrufungszeichen. Er will mit seinem „Zeugnis“ ein „Korrektiv zu allen bestehenden Theologien“ zu geben versuchen. Der Vorwurf, den vor kurzem noch ALTHAUS, KOHNSTAMM u.a., gegen BARTH erhoben, in BARTHS Theologie werde das Verhältnis Gottes zum Menschen dialektisch-physisch statt ethisch gesehen, — ist eine völlige Verkehrung der Wahrheit. In Wirklichkeit ist es vielmehr so, daß BARTH das Verhältnis Gottes zum Menschen in jeder Beziehung nur ethisch, religiös-ethisch sieht, auch da wo ALTHAUS und KOHNSTAMM noch mit theologisch-dialektischen Unterscheidungen Klarheit bringen zu müssen meinen.¹⁾

Um das zu beweisen, muß ich nun auch zeigen, daß es in Wahrheit religiös-ethische Defekte sind, gegen die BARTH bei den Vertretern der verschiedenen theologischen Richtungen „zeugt“.

Das zu beweisen, fällt nicht schwer. Wogegen wendet sich BARTH eigentlich, wenn er angreift und schonungslos kritisiert?

Er sagt es unzählige Male mit nicht mißzuverstehender Deutlichkeit. Den *Hochmut* des religiösen Menschen greift er an.

¹⁾ Der Verfasser gebraucht die Worte „religiös-ethisch“ nicht in dem landläufigen Sinn, in dem sie einen dem Glauben widersprechenden menschlichen Besitz bezeichnen (die religiös-sittliche Persönlichkeit), sondern im Gegensatz z.B. zu der im Text genannten Vorstellung eines dialektisch-physischen Verhältnisses von Gott und Mensch. *Die Sphäre des Glaubens* bezeichnet der Verfasser als religiös-sittlich — und was sollte sie auch wohl anders sein?! — ohne damit aber nun etwa der Meinung Raum zu geben, als schaffe der Glaube eine ethisch-religiöse Persönlichkeit, was dem widersprechen würde, daß der Glaube „Wille zum Hohlraum“ ist. Darüber aber darf nun allerdings nie Zweifel sein, daß, wo der Glaube als Gottes Wunder ist, daß da die „ethisch-religiöse“ Sphäre ist d.h. der Wandel in Gottes Geboten und das Tun Seines Willens eben als das gleiche Wunder, das auch der Glaube ist.... (Der Übersetzer).

Gegen die Hybris, d. h. den Hochmut, des religiös-gottlosen Menschen richtet sich Pauli Hauptangriff in den ersten Kapiteln des Römerbriefes. Wie vernichtend schildert BARTH immer aufs neue den „religiösen Übermut, der im Taumel seiner Erlebnisse von Gott redet, und sich selbst meint“¹⁾. BARTH greift den religiösen Menschen in seinem Ungebrochensein an. Dieser ungebrochene Mensch ist der hochmütige Mensch, wenn er im Übrigen auch noch so fromm ist. Zieht PAULUS nicht gleicherweise Juden und Griechen vor Gottes Richterstuhl? Leiden nicht beide, „Gotteskinder“ und „Weltkinder“ an dem Hochmut des Ungebrochenseins?

Auch die zweifellos echte und tiefe Religion eines ABRAHAM, des Vaters aller Gläubigen, muß unter das Gericht gestellt werden, sobald sie als *Abrahams Religion*, d. h. als „seelisch-geschichtliche Wirklichkeit“ betrachtet wird²⁾. Dann wird sie wieder etwas Menschliches, in das der Stachel des frommen Hochmutes sein Gift spritzt. Denn dann will sich der Mensch mit seiner Frömmigkeit nicht mehr aufheben lassen. Was aber wäre dieses Nichtwollen wohl anderes als Hochmut?

KARL BARTH schreckt vor Konsequenzen nicht zurück. In demselben Zusammenhang, in dem ABRAHAM'S Religion in BARTH'S „Zeugnis“ Gegenstand der Kritik wird, fährt er fort: natürlich als seelisch-geschichtliche Wirklichkeit ist auch die Religion des Römerbriefs selbst in die große Krisis miteinbezogen. Selbstverständlich auch die aller Bücher über den Römerbrief! ³⁾

Jede religiöse Gebärde ist darum so gefährlich, weil gerade in ihr der Hochmut den Menschen überlistet. Aber... der Protest gegen eine religiöse Gebärde kann selbst auch wieder zur Gebärde werden, und dann ist diese genau so gefährlich und fällt genau so gewiß unter das Gericht.

Daß KARL BARTH'S Angriff sich immer wieder auf das religiös-ethische Gewissen derer richtet, zu denen er redet oder für die er schreibt, um die Gewissen in die Krisis zu bringen, wird besonders deutlich, wenn wir uns einmal von BARTH sagen lassen, was Glaube ist.

Glaube ist „Respekt vor dem göttlichen Inkognito.“ Glaube ist „Ehrfurcht, die sich das göttliche Nein gefallen läßt.“

¹⁾ *Römerbrief*³, S. 23.

²⁾ *Römerbrief*³, S. 112.

³⁾ *Römerbrief*³, a.a.O.

„Glaube ist Wille zum Hohlraum.“ „Glaube ist das bewegte Verharren in der Negation.“ Glaube ist das Wagnis über alle Wagnisse, denn dazu gehört, daß der Mensch es wagt, „sich in die Luft zu stellen und den unerforschlichen Gott zu lieben.“ Wenn der Glaube anfängt, dann ist das Ende des „geschichtlichen, zeitlichen, fleischlich-unreinen Menschen“ da. Dann hört das „geradlinige Reden über Gott und Mensch“ auf, wobei der Mensch (der ungebrochene Mensch) so sicher auf eigenen Füßen steht. Die Gnade hebt an, und die „unmögliche Möglichkeit der neuen Welt“ wird Wirklichkeit ¹⁾.

Nachdrücklich weise ich auf die Ausdrücke: „*Ehrfurcht*“, „*Wille zum Hohlraum*“, „*das Wagnis, Gott zu lieben*“. Ergibt sich aus ihnen nicht so deutlich wie nur möglich, daß eben das Religiös-ethische, das persönliche Gewissensverhältnis zwischen Gott und Mensch für BARTH die Hauptsache ist?

Noch einmal, worauf richtet BARTH seine immer erneuten Angriffe? (Ihn verdrießt es nicht, und es ist sein Herzenswunsch, daß es vielen nützlich sei). BARTH zieht *den ungläubigen Menschen* ins Gericht. Und er glaubt, das tun zu müssen, weil *das* schließlich das einzige ist, was Gott ins Gericht zieht: „Alles was nicht aus Glauben ist, das ist Sünde.“

Alles gut und wohl, wird man einwerfen, aber mit dieser fortwährenden Kritik des ungläubigen, ungebrochenen, hochmütigen Menschen, des ungläubigen Menschen auch im Gläubigen, löst man doch keine theologischen Probleme. Vielleicht findet man es vortrefflich, daß BARTH da, wo es sich um Religion und Religiosität handelt, so gewissenschärfend „predigt“; sobald es sich aber um Theologie handelt, dann . . . dann ist doch wirklich etwas anderes nötig. Dann müssen Prinzipien die Degen kreuzen . . . Dann müssen die verschiedenen Anschauungen einander gegenübergestellt werden.

Wird BARTH nun nicht Zugeständnisse machen? Ich denke wieder an jenen deutschen Theologen, den ich jüngst sprach: BARTH macht nie Zugeständnisse und ist doch die Nachgiebigkeit in Person und die Bescheidenheit selbst. Und ich sage: glücklich, daß BARTH *nichts* zugesteht und das Bedenken, das ich da soeben aufwerfen ließ, *nicht* anerkennt.

BARTH weicht nicht: Wenn es drauf ankommt, bringt Gott nur den ungläubigen Menschen in die Krisis. Auch den ungläu-

¹⁾ Römerbrief ³, passim.

bigen Menschen im Theologen. BARTH ist konsequent. Er sieht die Probleme auch da personalistisch, religiös-ethisch, wo ALTHAUS, KOHNSTAMM und Genossen längst wieder auf den Weg intellektualistischer Unterscheidungen abgeirrt sind.

BARTH bricht ein für allemal mit dem Schematismus des hochmütigen Denkens, den z.B. KOHNSTAMM ruhig gelten läßt: dem Schematismus, der Religion und Theologie als zwei völlig verschiedene Gebiete unterscheidet. Als ob der religiöse Mensch, der Gläubige und der Ungläubige, nicht immer auch „Theolog“ wäre! Als ob nicht am Ende alle theologische Problemstellung auf dem allerpersönlichsten, ethisch-religiösen Lebensboden erwächse!

Ja, KARL BARTH „predigt“ auch in den Versammlungen der Theologen, die einen feinen, systematisch aufgebauten Vortrag hören wollen, tiefsinnige Beweisführungen erwarten und vor allem strenge Wissenschaftlichkeit fordern!

In seinem Buch *Die Auferstehung der Toten* skizziert er des Apostels Angriff in den ersten vier Kapiteln des 1. Korintherbriefes. Hier geht der Kampf gegen die Gnosis, die Weisheit des Menschen, die Torheit vor Gott ist. BARTH verfolgt mit uns Pauli Gedankengang und endigt mit der Feststellung: um die Hybris des religiösen Menschen handelt es sich in den ersten vier Kapiteln des 1. Korintherbriefes ¹⁾. Wir bekommen nicht den Eindruck, daß es für Paulus ein schroffer Übergang ist, um nun im fünften Kapitel sexuelle Vergehen gemeinster Art zu geißeln. KARL BARTH zögert nicht auszusprechen, daß alle diese Dinge trotz aller Verschiedenheit doch prinzipiell „auf ein und derselbe Linie“ liegen. „Kapitel 1—4 sind *auch* ethisch zu verstehen und, was in Kapitel 5 und 6 beantwortet wird, ist *auch* ein Mangel an Erkenntnis“ ¹⁾.

Die Weisheit der „eingeweihten“ Korinther ist als christlich gefärbter Monismus darum so gefährlich, weil der Hochmut „des ungläubigen Menschen“ in dieser asketisch-monistischen Welt- und Lebensanschauung so leicht triumphiert. Der bekannte, von mir bereits citierte Ausspruch BARTHS, daß er alle bestehenden Theologien korrigieren wolle, wäre sinnlos, wenigstens skeptisch bis an die Grenze des Wahnsinns, wenn er nicht die Theologen, die hinter allerlei Theologien stehen und sie vertreten, mit ihrem religiösen Gewissen in die Krisis treiben

¹⁾ *a.a.O.*, S. 11.

wollte. Nur wenn man das nicht vergißt, versteht man, wie BARTH so radikal gegen kirchliche Religion und Theologie „zeugen“ kann, für die er in anderem Zusammenhang wieder so begeistert eintritt. Oft hat es den Anschein, als wettete BARTH gegen alle „positive“ Theologie der Heilsgeschichte, aber in Wahrheit gilt sein Gegensatz dem historisierenden, nivellierenden Drang des „positiven“ Theologen, der, ehe er's selbst weiß, starr werden läßt, was bewegte Spannung bleiben muß, und in unseren Gesichtskreis zieht und also verdinglicht, was senkrecht von Oben in unsere Welt theologischer Auseinandersetzungen hineintritt und durch nichts Menschliches im Theologen begriffen und aufgefaßt werden kann. Nur weil KARL BARTH so von der Leidenschaft des Angriffs auf die Hybris des Unglaubens, der überall zu entdecken ist, erfaßt ist, wird es begreiflich, daß er auch seine eigenen geliebten Grundgedanken immer von neuem in Frage stellt. Er tut mit ihnen genau dasselbe, was er an dem Beispiel des Heidenapostels so fein schildert: wie PAULUS 1. Korinther 7 ff. fortwährend seinen eigenen Standpunkt mit Bezug auf Askese und die Freiheit eines Christenmenschen angreift. Er muß seinen eigenen Standpunkt angreifen, sobald er merkt, daß sein Standpunkt so recht sein *Standpunkt* geworden ist, auf dem *die* Korinther, die sich mit Vorliebe nach ihm nennen, oder auch er selbst, einem beruhigten Schlummer der Erstarrung anheimfallen.

Der „ungläubige Mensch“ in den verschiedenen Theologien und religiös-ethischen Lebensanschauungen ist es schließlich allein, der von Gott aus und durch Gott unter das Urteil gestellt wird.

Endet das alles nun nicht praktisch in einem haarsträubenden Relativismus und Negativismus?

Kann man dann nicht praktisch genau so gut sagen: es ist völlig gleichgültig, was für eine Theologie jemand hat; darauf allein kommt es an, was für ein Mensch man Gott gegenüber ist; Theologien als Gedankensysteme und als Zusammenfassungen dogmatischer und antidogmatischer Anschauungen sind alle gleich gut und gleich schlecht?

Kann man überhaupt seine eigene Theologie aufheben, ohne dabei in den Abgrund des Skeptizismus zu stürzen?

Diese und ähnliche Fragen, die mit Bezug auf BARTHS Theologie schon häufig aufgeworfen wurden, zeugen von einem

ernsten Mißverstehen, worüber BARTH als Offenbarungszeuge, sobald er wirklich eben das ist, tief erschüttert sein muß.

Es ist der Theologenhochmut, unser Hochmut, der Hochmut der Gegner BARTHS, BARTHS eigener Hochmut, der in solchen Fragen in listigster Verkleidung erscheint.

Was ist es anders als die Hybris, die sich verstellt in einen Engel des Lichts, den Engel der Klarheit und Deutlichkeit, die die Wahrheit dadurch an den Tag zu bringen sucht, daß sie mit Hilfe logischer Verstandesschlüsse das Ende eines Weges aufweisen will, der einem anfänglich richtig zu sein schien, aber sich so schließlich doch noch als ein verderblicher Weg offenbare?

Was anderes als Hochmut spricht aus all solchen Fragen, bei denen der Angegriffene sich als so besonders wichtig erscheint? Ist das nicht Hochmut, wenn man meint, in dem Angriff, gerade sofern er den Menschen getroffen hat, den festen Punkt zu finden, an den man weitere Überlegungen und Fragen anknüpft? Dann liegt also der feste Punkt doch wieder im *Menschen*, der *angegriffen wurde*, und nicht in Gott!

Ach nein, der angegriffene Mensch ist solch eine Wichtigkeit nicht. Und das Angegriffene als etwas Unpersönliches, als etwas Dingliches ist schon ganz und gar nicht wichtig in dem Augenblick, wo Gott in die Krisis bringt.

Wichtig ist in dem Augenblick der Angreifer. Gott, der durch sein Wort, durch seine Botschaft angreift und unter das Urteil stellt, der ist wichtig. An jener Seite der Todeslinie liegt der feste Punkt. Wer die Dinge so sieht, glaubt. Da hat die Hybris der Ehrfurcht weichen müssen, die Gott allein die Ehre gibt.

Fühlen wir nicht, wie in solchem Augenblick die Umkehr in der Schätzung der sogenannten Theologie BARTHS eintritt?

Ist er Nihilist, Relativist, Skeptiker?

Er ist nichts weniger als das. KARL BARTH sagt nicht, alle Theologien seien gleich gut und gleich schlecht.

Wer im Augenblick der Krisis auch als Theolog verstehen lernte, daß in dem Augenblick nur Gott, der große Angreifer, wichtig ist, m.a.W. wer als Theolog vor der letzten Frage gestanden hat, ob Gott oder der Mensch Sieger bleiben soll, der begreift mit BARTH, daß die Theologie unsagbar wichtig wird, aber *von Gott her*. Muß das Wort, die Botschaft, durch die Gott angreift, nicht rein erhalten werden, damit die große Krisis nun auch hervorgerufen werde?

Von Gott aus — dann ist jedes Wort wichtig, das der Er-

klärung der Heilsbotschaft dient, die die Krisis wachrufen muß.

Und nun lassen Sie mich zum Schluß noch einmal auf den Abschnitt aus dem Anfang des Römerbriefes, den ich citierte, zurückkommen, auf den breiten Exkurs über die Heilsbotschaft, die Paulus anvertraut war.

Nun wird hier jedes Wort unendlich wichtig. Der Mensch hat das verhängnisvolle Vermögen, die Kraft der göttlichen Botschaft durch seine verdunkelnde „Theologie“ zu lähmen. Darum liegt BARTH auf diesen ersten Seiten seines berühmten Hauptwerkes so unendlich viel daran, die Dinge präzise zu sagen. Darum weist er auch immer wieder allerlei Betrachtungsweisen und allerlei Theologien mit den Worten ab: „also nicht so, daß....“

Wenn BARTH das Wesen der Heilsbotschaft herausstellt, dann weist er allerlei Theologien ab,.... aber nicht die PAULI, nicht die Theologie des Wortes. Dann ist BARTH also durchaus positiv, aufbauend. Und dann kommt alles darauf an, daß „Theologen“ das Wort des Heils, das die Gemeinde Gottes berufen ist auszubreiten, um in die Krisis zu treiben, nicht durch schiefe Wiedergabe verdunkeln. Dann weiß KARL BARTH sehr genau, welchen Strömungen er sich zu widersetzen hat, weil er nichts unternehmen, nichts andere unternehmen lassen darf wider die Wahrheit der Heilsbotschaft, d.i. das Evangelium von Jesus Christus, dem Sohne Gottes, unserem Herrn.

Verfolgen wir noch einmal kurz an der Hand der oben citierten Seiten aus dem *Römerbrief*, wogegen BARTH seinen Angriff richtet: die Ansichten und Systeme, die die Wahrheit Gottes leicht verdunkeln.

Das Evangelium Gottes ist keine „religiöse Botschaft“, so heißt es gleich zu Anfang. Damit weist er alle Anschauungen schlankweg ab, die aus der Verkündigung des Evangeliums ein Reden über fromme Gemüts Erfahrungen oder ein bloßes Zeugen auf Grund eigenen religiösen Besitzes machen wollen. Und diese Abweisung ist, wenn ich richtig sehe, zugleich eine Ehrenrettung der Theologie gegenüber der Vergötterung der Religionswissenschaft.

Das Evangelium Gottes geht auch nicht auf in Mitteilungen und Anweisungen über die Göttlichkeit und Vergöttlichung des Menschen...., so fährt BARTH fort.

Damit nimmt er Partei gegen alle Romantik, die mit ihrer

Analyse des frommen Selbstbewußtseins es so schwer hat, dem Pantheismus zu entgehen.

„Das Evangelium Gottes ist auch nicht anzusehen als ein Ding unter Dingen, direkt verständlich....“ Wir fühlen so gleich, daß BARTH in diesem Satz gegen alle Verdinglichung geistlicher Werte warnend den Finger aufhebt; er weist hier die römisch-katholische Materialisierung der Gnade genau so zurück, wie den christlich-platonischen Irrtum, der aus den Ideen stabile Größen macht. Gegen den naiven Realismus ebenso wie gegen den Badener Neu-Kantianismus, der aus „Werten“ so leicht „Dinglichkeiten“ macht, richtet sich hier das warnende Wort.

Das Evangelium Gottes ist auch nicht ein Bericht über Erlebnisse, Erfahrungen, mystische Empfindungen, so fährt BARTH fort. Er ist also ein ausgesprochener Gegner aller „Erlebnis-Theologie“ mit ihrem gefährlichen Subjektivismus und ihrer Verkennung des Wortes und der Erkenntnis und des Bekenntnisses.

„Das Evangelium Gottes ist auch keine Mitteilung, die allein notiert oder verstandesmäßig begriffen zu werden brauchte....“ Hier fällt die Axt gegen die vielen schweren Stämme im Walde intellektualistischer Scholastik sowohl als des Orthodoxismus, toter Objektivität und Buchstabenknechtschaft....

Aber was er auch wegschlägt, hoch und schlank will KARL BARTH hier im Sonnenlicht der Gnadenoffenbarung Gottes den Baum des Evangeliums Gottes, der frohen Wahrheit Gottes stehen lassen, der in tiefer geschichtlicher Vergangenheit wurzelt. BARTH vernichtet nicht eine einzige religiöse Betrachtungsweise und keine einzige Theologie lediglich aus Lust an Kritik und Vernichtung. Er tut es nur, weil er muß. Er tut es allein, um der Theologie Raum zu schaffen, die das Evangelium des PAULUS erklären und klangvoll machen will. KARL BARTH ist positiv, aufbauend, in all seinen Negationen, seinem Niederreißen. Er eifert für die Theologie des Wortes, des Wortes, „das stets aufs neue gehört und auch stets aufs neue gesprochen wird“; des Wortes, „das einfache objektive Kenntnis (bringt) von dem was kein Aug gesehen und kein Ohr gehört hat“.

DIE THEOLOGIE KARL BARTHS

Einem Versuche, die Theologie KARL BARTHS darzustellen, kann beinahe mit Sicherheit das Mißlingen prophezeit werden. Wenn ich trotzdem eine Besprechung dieses Themas ankündigte, so geschah es ganz allein in der Erwägung, daß wir doch vielleicht guttäten, uns der Art, in der man nun einmal landläufig zu religiösen Einsichten und dogmatischen Anschauungen Stellung zu nehmen pflegt, anzupassen. Wir fragen so ungefähr alle, ehe wir uns dessen noch recht bewußt sind: Was lehrt BARTH über Gott? Wie denkt er über den Christus? Welches ist seine Stellung zur Heiligen Schrift? Was sagt er von der Kirche?

Diese Fragen sind für uns das eigentlich Interessante. Und so stehen wir im Begriff, eine Debatte zu entfesseln, die BARTH jedenfalls durchaus nicht „interessant“ findet. Es darf doch nicht vergessen werden, daß BARTH niemals *seine* Theologie zur Debatte stellt; und daß er alle unsere höchst interessierten Fragen, die ganze scharfe Fragestellung, mit der wir ihn zur Verantwortung über seinen Glauben, seine Theologie ziehen möchten, mit einem höchst freundlichen Lächeln sofort umkehrt, um uns dabei zu versichern, es sei jedenfalls richtiger nicht zu fragen, wie BARTH über Gott, sondern wie Gott über BARTH denke! Es sei wirklich der Mühe nicht wert, dahinter zu kommen, wie BARTH über Christus denke; die große Frage sei ja vielmehr: wie Christus über BARTH denke! Es sei wirklich so wichtig nicht, dem nachzugehen, wie BARTH zur Heiligen Schrift stehe, da offenbar weit wichtiger das Problem — das Problem des Lebens — sei, wie Gottes Wort über BARTH urteile! Und so sollten wir nicht allzu interessiert nach BARTHS Stellung zur Kirche fragen, wertvoller und bedeutungsvoller sei es jedenfalls, das Problem aufzurollen, wie die Kirche, von der das Evangelium redet und der dies Evangelium anvertraut ist, über KARL BARTH urteilt!

Trotz alledem wage ich zu hoffen, daß mein Versuch, über die *Theologie* KARL BARTHS zu reden, nicht zu einem Fehlschlag

wird. Wenn uns nur das, was wir in unserem ersten Vortrage über KARL BARTH als Zeugen der Offenbarung ausführten, in lebendiger Erinnerung bleibt, dann dürfte uns allerlei trübes und betrübendes Mißverstehen erspart bleiben. Schon die Überschrift dieses ersten Vortrages zwang uns fast, BARTH und seine Anschauungen so zu besprechen, wie es seiner eigenen Auffassung am meisten entsprechen dürfte. Nachdem das nun geschehen ist, nachdem BARTH, wie wir meinen, durchaus Recht widerfahren ist, dürfen wir nun den Versuch wagen, eine Darstellung seiner Theologie zu geben.

Das dürfte jedenfalls unbestreitbar sein, daß KARL BARTH in seinem Auftreten und in seinen Schriften, verglichen mit anderen Theologen unserer Zeit, etwas durchaus Eigenes, Besonderes hat. Ich weiß, daß ich mich sehr allgemein und unbestimmt ausdrücke. BARTHS großer Einfluß läßt wahrlich auf mehr als „etwas Besonderes“ nur schließen.

Doch wie dem nun auch sei: dies Eigene, Besondere bei KARL BARTH darf man doch zu erfassen versuchen. Unwillkürlich trachtet man es dann auch zu charakterisieren und unter der Überschrift: BARTHS Theologie „systematisch“ zu entwickeln.

Aber diese Theologie ist durchaus keine Theologie im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Hier bekommen wir höchstens Prolegomena, eine Einleitung zur Theologie, wie BARTH öfter betont.

Genau so wie es zur Zeit der Aufklärung mit ihren dogmatisch-philosophischen Voraussetzungen, als die LEIBNITZ und WOLFF mit ihrer Metaphysik das Szepter führten, verkehrt gewesen wäre, von einer *Philosophie* IMMANUEL KANTS zu reden, genau so verkehrt ist es, in dem heutigen Stadium der Theologie, von einer *Theologie* KARL BARTHS reden zu wollen.

KANT hat sich nicht ohne Grund so ängstlich dagegen verwahrt, daß man seine „Kritik der reinen Vernunft“ als eine neue Metaphysik auffaßte, statt in ihr ein Prolegomenon zu sehen. Mit ähnlicher Leidenschaftlichkeit verwahrt KARL BARTH sich gegen das Mißverständnis, das seine „Gotteserkenntnis“, die alle bestehenden Theologien immer erneut in Frage stellt, als eine Theologie neben anderen Theologien ansieht ¹⁾.

Gegen BARTH wird je und dann der Einwurf erhoben, er scheine sich so wenig um erkenntnistheoretische Fragen zu be-

¹⁾ KARL BARTH, *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1924, S. 40.

kümmern und gehe so erschreckend leichtfertig mit den Problemen der Lehre vom religiösen Erkennen um. Das ist wohl der wunderlichste Vorwurf, den man gegen ihn erheben kann. In Wahrheit ist es vielmehr so, daß BARTH in seiner „Theologie“ nichts anderes als nur Prolegomena gibt, und daß diese Prolegomena in nichts anderem als einer Kritik religiöser Erkenntnis bestehen. Was für einen Eindruck würde es wohl auf uns denkende Menschen des 20. Jahrhunderts, die wir den Einfluß des Kantischen Kritizismus auch auf unser eigenes Geistesleben nicht verleugnen können, machen, wenn wir einen Zeitgenossen IMMANUEL KANTS die Beschuldigung gegen den Königsberger Philosophen aussprechen hörten, daß er sich viel zu wenig mit erkenntnistheoretischen Problemen befasse?

Wir würden kurzerhand antworten, ein solcher Vorwurf sei gehörnter Unverstand. Und doch möchte ich nicht die Hand dafür ins Feuer legen, daß niemals in dem ganz verdogmatisierten Herzen eines enragierten Anhängers WOLFFS aus KANTS Tagen solch ein Vorwurf als Protest aufgestiegen wäre. Und so ist es, was das Verständnis KARL BARTHS betrifft, sehr wohl möglich, daß man am Ende unseres Jahrhunderts nichts so ungereimt finden wird, als daß man im dritten Jahrzehnt desselben noch so häufig gegen BARTH die Beschuldigung zu erheben wagte, er verwahrlose die Probleme der religiösen Erkenntnis.

Das Besondere an BARTHS Theologie ist indertat seine Methodologie, seine Kritik religiöser Erkenntnis. Wie KANTS Kritik des wissenschaftlich-philosophischen Erkenntnisvermögens die Grenze entdeckte, über die hinaus die reine Vernunft nichts zu erfassen vermag, mag dann auch das Heimweh des erkennenden Subjektes die Vermutung rechtfertigen, daß gerade jenseits dieser Grenze das hauptsächlichste Feld für das Erkennen liege, genau so versucht BARTHS „kritische“ Theologie mit Bezug auf das religiöse Erkennen die Grenzlinie flammend sichtbar zu machen, die religiöse Virtuosität weder denkend noch erlebend zu überschreiten vermag, ob dann auch das Heilsverlangen der menschlichen Seele mit immer tieferer Bewegung ahnt, daß gerade jenseits dieser Grenzlinie die wahren Schätze liegen, um die es religiöser Erkenntnis zu tun sein muß....

Bei KANT hängt es von anderen als Vernunftsfaktoren ab, ob für den Menschen jenseits der Grenze mehr als ein leerer Raum vorhanden ist; bei KARL BARTH hängt es von einem anderen als dem religiösen Subjekt ab, ob der Mensch jenseits

der Grenzlinie die Gewißheit der inhaltreichen Gotteserkenntnis empfängt. Bei KANT ist es das sittliche Bewußtsein, das eine reiche und ewige Welt von Ideen und Normen jenseits der Grenze der reinen Vernunft postuliert. Bei KARL BARTH — und hier wird deutlich, daß BARTH KANTS Kritizismus in sein Gegenteil umkehrt, ob er auch noch so viel von dem Königsberger Philosophen gelernt hat — bei BARTH ist keine Rede davon, daß das Subjekt, der Mensch, auf Grund religiöser Erfahrungen etwas „postuliere“; ganz im Gegenteil, für KARL BARTH liegt die große Voraussetzung, die erfüllt werden muß, wenn die Welt jenseits der Grenzen keine leere Welt bleiben soll, auf der Seite des Objekts: Gottes, Gottes Erwählung. Aber auf diese Weise wird zugleich das Objekt zum Subjekt: zum einzigen Subjekt. Und dieses Subjekt „begründet“ den Menschen, eben indem es ihn aufhebt.

Im Geheimnis der Erwählung wird, um es anders auszudrücken, der Mensch über die Grenzlinie hinübergezogen. Diese Grenzlinie ist die Todeslinie, weil sie allem Menschlichen, das unsere Erfahrung kennt, ein Ende macht. Aber diese Grenzlinie ist zugleich die Lebenslinie, denn jenseits dieser Grenzlinie steht der Mensch in der an Wundern reichen Wirklichkeit der Gnade und des Lebens, die Gott für ihn zur positiven Wahrheit macht.

Die Parallele zwischen KANTS Kritizismus und BARTHS Kritik der religiösen Erkenntnis (eine Parallele, die an einem bestimmten Punkte immer zum vollkommenen Gegensatz wird) kann aber auch noch auf andere Weise beleuchtet werden, um so das Besondere der sogenannten Theologie KARL BARTHS zu veranschaulichen.

KANT war der Denker, der das ganze Erkenntnisproblem „subjektiv“¹⁾ gestellt hat: das heißt, KANT hat mit dem Begriffsrealismus der Aufklärungsperiode aufgeräumt; und, indem er Begriffe ohne Anschauungen für leer erklärte, bezog er alles Erkennen auf das Subjekt und lehrte uns verstehen, daß das Erkennen immer die Relation des erkennenden Subjektes und der Erkenntnis, deren das Subjekt sich erfreuen darf, voraussetzt.

Ebenso ist heute BARTH der religiöse Denker, nein, besser gesagt: der Zeuge der Offenbarung, der mit dem Begriffsrealismus aller möglichen Theologien, ganz gleich ob liberaler oder positiver Observanz, ob von Erfahrungstheologen oder

¹⁾ „Subjektiv“ im Sinne von: auf das erkennende Subjekt bezogen.

konfessionell gebundenen Leuten stammend, aufräumen und alle unter den Eindruck des Geheimnisses aller Theologie, aller Gotteserkenntnis bringen will, daß sie nämlich stets auf den Einzelnen, der glaubt, bezogen bleiben muß. Alle Theologie setzt so die äußerst bewegte Spannung voraus, die zwischen Gott und dem tiefsten Gewissensgrund des Theologen besteht.

In seinem Vortrage *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*¹⁾ deutet BARTH den erkenntniskritischen Gesichtspunkt, unter dem beim religiösen Erkennen alles auf den Glaubenden bezogen wird, treffend mit folgenden Sätzen an: „Auferstehung ist das *eine* Erlebnis des Menschen. Ich darf hoffen, vor Mißdeutungen geschützt zu sein, wenn ich hier von Erlebnis rede. Das wirkliche Erlebnis fängt dort an, wo unsere vermeintlichen Erlebnisse aufhören, in der Krisis unserer Erlebnisse, in der Furcht Gottes. In Gott aber kommt das Individuum mit seinem höchst persönlichen Leben wie zu seiner Pflicht, so zu seinem Recht. „Wer seine Seele verliert um meinetwillen, der wird sie gewinnen.“ Die biblische Geschichte ist nur insofern auch Naturgeschichte, Geistesgeschichte, Weltgeschichte, als sie zuerst und vor allem *Menschen*-geschichte ist. Gott ist das Subjekt dieser Geschichte, er allein, aber Gott hinter, über dem *Menschen* als das Element, in dem der *Mensch* ursprünglich lebt, webt und ist, und der vom *Menschen* soll gesucht und gefunden werden, der dem *Menschen* des Geistes Erstlinge verleihen will. In Christus als dem *Menschen*sohn sind alle Dinge, die himmlischen und die irdischen, zusammengefaßt. Dem *Menschen* ist die Ewigkeit ins Herz gegeben und der neue *Mensch* ist's, der angezogen werden soll, der nach Gott geschaffene. Nicht der Kosmos, nicht die Geschichte im Allgemeinen, auch nicht die sog. Menschheit als Haufe oder Gebäude, als Strom oder Bewegung, auch nicht die organisierten oder unorganisierten Massen der Völker, Klassen und Parteien, sondern durchaus *der einzelne Mensch*, der an der Natur und in der Geschichte, als leidendes, handelndes und erkennendes Subjekt der Gesellschaft, tragend ihre Not und sich freuend ihrer Hoffnung sich selbst in Gott erkennt, *das Gott fürchtende Individuum* ist das erste Bewegte....”

Aus diesem langen Citat wird auch besonders deutlich, wie hier ebenfalls wieder die Parallele zu IMMANUEL KANT an einem

¹⁾ KARL BARTH, *Das Wort Gottes und die Theologie*, S. 97.

bestimmten Punkt aufhört, eine solche zu sein, und zum Gegensatz wird. Man achte nur einmal auf die letzten Worte des Citates: das erste Bewegte. Das ist bei BARTH die Umschreibung des erkennenden Subjekts auf religiösem Gebiet. BARTH muß das Subjekt so passivisch umschreiben, weil bei ihm das große Objekt (Gott) das Subjekt erst setzt. Bei KANT ist es genau umgekehrt. Er umschreibt das erkennende Subjekt immer aktivisch als den *Menschen, der erkennt*: und der auch „postuliert“, selbst Gott „postuliert“. Bei BARTH dagegen ist das Subjekt (der Glaubende), das die eine Seite der Relation von Erkenntnis und Erkennendem darstellt, der erste Bewegte, der von Gott Erkannte. Der Beweger ist Gott. Unter Bewegung, so ungefähr drückt er es in anderem Zusammenhang aus, verstehe ich die Bewegung ohne Gleichen, die sozusagen senkrecht von oben kommt, den transzendenten Sinn und Motor aller Bewegungen und Strömungen auf dieser Erde, *die* Bewegung, die nicht in Raum und Zeit oder in der Kontingenz der Dinge ihren Ursprung und ihr Ziel hat und die nicht eine Bewegung neben anderen ist: „ich meine die Bewegung der Gottesgeschichte oder anders ausgedrückt: die Bewegung der Gotteserkenntnis, die Bewegung, deren Kraft und Bedeutung enthüllt ist in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten“¹⁾.

Es ist selbstverständlich, daß für das Theologisieren eigenartige Schwierigkeiten entstehen, wenn man die Bezogenheit aller Glaubenserkenntnis auf die einzelne Person so nachdrücklich betont. Der Glaubende, der gerade als Theologe von seiner Gotteserkenntnis reden soll, soll das doch nur als „Bewegter“ tun können; aber dann auch als einer, der noch fortgesetzt in der Bewegung ist! Von „Standpunkt“ kann hier dann auch eigentlich nicht geredet werden. Die Lage des Theologen, so wie KARL BARTH ihn haben will, ist tatsächlich nur ein Moment in der großen „Bewegung“, nur mit dem Augenblicksbild eines Vogels im Fluge vergleichbar. Losgelöst aus ihrem Zusammenhang mit dieser Bewegung, ist die ganze Stellung des Theologen sinnlos, unbegreiflich, unmöglich²⁾.

Der Theologe ist berufen, von der Wirklichkeit des lebendigen Gottes zu zeugen. Und der Hörer hat ein Recht, von dem Theo-

¹⁾ K. BARTH, *Das Wort Gottes und die Theologie*, S. 40.

²⁾ *a.a.O.*, S. 40.

logen zu verlangen, daß er ihn in die Wirklichkeit Gottes hineinsetze.

Wenn er das nun verlangte! „Und da stehen wir nun vor unserer großen Armut, gerade in der Voraussetzung. Das, wovon jetzt die Rede sein soll, müßte, indem es ausgesprochen wird, da sein, vermittelt werden, wirksam werden, sonst *ist* es gar nicht das, wovon die Rede ist. Das Wort Gottes ist lebendig und kräftig und schärfer denn kein zweischneidig Schwert und dringet durch . . . (Hebr. 4, 12). Es steht nicht in meiner Macht, Ihnen dieses lebendige, kräftige, scharfe, durchdringende Wort Gottes zu sagen, wenn ich es nicht sagen *kann*, so wenig es in Ihrer Macht steht, es zu hören, wenn Sie es nicht hören *können*. Wir hätten nun freilich durchaus das Recht und die Möglichkeit, wenigstens unsere Sehnsucht darnach mit demjenigen religiösen Pathos zu beteuern, das dieser Sehnsucht wahrhaftig angemessen ist. Wir wollen uns aber auch das im Interesse der Sache verbieten; denn es ist besser, wenn wir uns gerade in der *Voraussetzung* (aller wahren Gotteserkenntnis) unserer Armut bewußt werden und uns keiner religiösen Stimmung hingeben, die möglicherweise bei aller Wahrhaftigkeit diesen Standpunkt wieder verschleiern könnte. Also: Geben, was ich Ihnen hier geben müßte, *kann* ich nicht, . . . es müßte denn ein Wunder geschehen. Beteuernd bezeugen, daß es sich um etwas sehr Großes handelt, *mag* ich nicht. So bleibt mir doch nichts übrig, als in dünnen Worten zu umschreiben, um was es geht. Denken Sie aber bei dem, was ich zu sagen versuche, daran, daß der wirkliche, der fliegende Vogel gemeint ist und nicht das gezeichnete Rätselbild, das ich Ihnen vorlegen kann. Kommen Sie mit, wie ich auch versuche mitzukommen, so gut es uns allen gegeben ist.“¹⁾

Eine Theologie, die wie die KARL BARTHS eigentlich nichts anderes als eine Kritik religiöser Erkenntnis sein will, muß naturgemäß auch mit einer besonderen Methode arbeiten. BARTH bezeichnet sie ungezählte Male als die dialektische Methode.

In seinem Vortrage *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*²⁾ spricht er darüber ausführlich. Nacheinander werden drei Methoden vorgeführt: die dogmatische (als die

¹⁾ a.a.O., S. 41.

²⁾ a.a.O., S. 171 ff.

Methode des Intellektualismus); die kritische (als die des Mystizismus); die dialektische, die BARTH ohne Bedenken für die paulinisch-reformatorische erklärt. Er selbst entscheidet sich rückhaltlos für die letztere. Sie setzt die Wahrheitsmomente der beiden ersten Methoden voraus und besitzt zugleich die Einsicht in ihre Stückhaftigkeit, in ihre bloß relative Zulänglichkeit. Wer in theologischen Fragen den dialektischen Weg geht, der macht von vorneherein Ernst mit dem positiven Entfalten des Gottesgedankens und mit der Krisis des Menschen und alles Menschlichen; der weiß aber auch, daß beides nun nicht beziehungslos geschehen darf, sondern nur unter beständigem Hinblick auf ihre gemeinsame Voraussetzung, auf die lebendige, selber freilich nicht zu benennende Wahrheit, die in der Mitte steht und beiden, der Position und der Negation, erst Sinn und Bedeutung gibt.

Aber wie soll nun die notwendige Beziehung beider Seiten, der positiven, wie der sie aufhebenden zu der lebendigen Mitte ausgedrückt werden? „Der echte Dialektiker weiß, daß diese Mitte unfaßlich und unanschaulich ist, er wird sich also möglichst selten zu direkten Mitteilungen darüber hinreißen lassen, wissend, daß alle direkten Mitteilungen *darüber*, ob sie nun positiv oder negativ seien, *nicht* Mitteilungen *darüber*, sondern eben immer *entweder* Dogmatik *oder* Kritik sind. Auf diesem schmalen Felsengrat kann man nur gehen, nicht stehen, sonst fällt man herunter, entweder zur Rechten oder zur Linken, aber sicher herunter.“

„So bleibt dann nur das eine übrig — ein grauenerregendes Schauspiel für alle nicht Schwindelfreien — Beides, Position und Negation, *gegenseitig auf einander* zu beziehen. Ja am Nein zu verdeutlichen und Nein am Ja, ohne länger als einen Moment in einem starren Ja *oder* Nein zu verharren, also z.B. von der Herrlichkeit Gottes in der Schöpfung nicht lange anders zu reden als (in Erinnerung an Röm. 8 etwa) unter stärkster Hervorhebung der gänzlichen Verborgenheit, in der sich Gott in der Natur für unsere Augen befindet, vom Tod und von der Vergänglichkeit nicht lange anders als in Erinnerung an die Majestät des ganz anderen Lebens, das uns gerade im Tod entgegentritt, von der Gottebenbildlichkeit des Menschen um keinen Preis lange anders als mit der Warnung ein für allemal, daß der Mensch, den wir kennen, der gefallene Mensch ist, von dessen Elend wir mehr wissen als von seiner Glorie, aber wieder-

um von der Sünde nicht anders als mit dem Hinweis, daß wir sie nicht erkennen würden, wenn sie uns nicht vergeben wäre."

Nun meine aber niemand, wenn BARTH so nachdrücklich seine Vorliebe für die sog. dialektische Theologie ausspricht, dann erwarte er von der dialektischen Methode *als solcher* etwas. Erst ganz kürzlich hat Prof. VAN DER LEEUW in den *Stemmen voor Waarheid en Vrede*¹⁾ die dialektische Methode BARTHS mit einem Wunderbaum verglichen, der dem formalen Denken des Menschen entsprossen sei und an dem BARTH sich einbilde, geradeswegs in den Himmel emporklettern zu können.

Solche Vorstellungen sind die Frucht eines sehr betrübenden Nichtverstehens, an dem BARTH keine Schuld trägt. Wenn er von seiner dialektischen Methode redet und mit ihr arbeitet, dann tut er das nicht, um „in den Himmel zu klettern“, sondern lediglich um des Versuches willen, für andere Zeuge von der Offenbarung zu sein. Die Triebfeder seiner dialektischen Leidenschaft ist das leidenschaftliche Verlangen, andere etwas von der großen Antwort Gottes auf ihre Frage nach Ihm vernehmen zu lassen. BARTH muß zeugen, weil er von Gott ergriffen ist, weil Gott ihn lehrte, aus der neuen „Kategorie der Offenbarung“ zu denken. Die Voraussetzung seiner Dialektik ist: daß er nach dem paulinischen Wort in den Himmel gesetzt ist in Christus Jesus und also verlernt hat und täglich mehr verlernen muß, selbst in den Himmel hinaufzufahren.

So wenig wie BARTH selbst mit seiner Dialektik ein Himmelsstürmer ist, so wenig will er auch seine Leser oder Hörer an den Zweigen seiner Dialektik entlang zum Himmel hinaufführen.

Wenn die Möglichkeit, daß Gott selbst zu reden anfängt, nicht Wirklichkeit wird, dann führt der Zickzackweg der Dialektik zu nichts. Darf ich noch einmal BARTH selbst reden lassen? „Der Dialektiker als solcher ist nicht besser dran als der Dogmatiker und der Kritiker. Ihre eigentümliche Schwäche, ihr Unvermögen, wirklich von *Gott* zu reden, ihr Zwang, immer von etwas anderem reden zu müssen, das alles erscheint sogar beim Dialektiker potenziert: gerade *weil er alles* sagt und alles im Hinblick auf die lebendige Wahrheit selbst, muß ihm die unvermeidliche *Abwesenheit* dieser lebendigen Wahrheit in seinem Alles-sagen nur um so schmerzlicher zum Bewußtsein kommen.

¹⁾ Oktober 1925, in einem Artikel über *Was ist Theologie?* von PETERSON.

Und auch wenn nun jenseits seines Alles-Sagens das geschehen sollte, was allem erst Sinn und Wahrheit gibt, auch wenn nun Gott selbst seinem Unterredner das Eine sagen sollte, sein eigenes Wort, auch dann, ja *gerade* dann ist er, der Dialektiker, als solcher ins Unrecht gesetzt und kann nur bekennen: wir können von Gott nicht reden.

Denn daß Gott selbst spricht, das kann auch jenseits dessen geschehen, was die anderen, der Dogmatiker und der Kritiker und vielleicht noch viel primitivere Gottesredner sagen.

Es ist ja nicht einzusehen, wieso etwa grade die dialektische Theologie *vorzüglichlicherweise* in der Lage sein sollte, auch nur bis unmittelbar *vor* diese nur von innen zu eröffnende Pforte zu führen. Wenn sie etwa wähen sollte, eine besondere Höhe zu bedeuten, wenigstens als Vorbereitung auf das, was Gott tut, so möge sie sich klar machen, daß ein simples, direktes Wort des Glaubens und der Demut *dazu* denselben Dienst tun kann wie sie mit ihren Paradoxien...." ¹⁾

Wir haben nun BARTHS Theorie der religiösen Erkenntnis und seine methodologischen Grundsätze für die theologische Arbeit kennen gelernt.

Natürlich muß nun sogleich die Frage erhoben werden, was nach BARTHS Ansicht die Erkenntnisquelle der Theologie ist. Woher bezieht der Dialektiker die Gedanken und Sätze, die er abwechselnd bejahen und verneinen muß, um möglichst der lebendigen Wahrheit, die in der Mitte steht, Raum zu schaffen?

Wenn BARTH Dialektiker ist, gerade weil er Zeuge der Offenbarung sein will, aus welcher Quelle fließt ihm der Offenbarungsinhalt zu, von dem er zeugen will? Etwa aus seiner geistlichen Erfahrung, in der Gott selbst sich ihm offenbarte, daß Er Gott ist? Dann ist also das Erlebnis doch wieder die Erkenntnisquelle der Theologie? Wir fühlen intuitiv, daß BARTH das ganz gewiß ablehnt. Das würde ja nicht weniger als die Aufhebung seiner ganzen Lehre von der religiösen Erkenntnis bedeuten, die deutlich zum Bewußtsein bringt, daß der Gläubige als der von Gott Bewegte eben als Beweger nicht wichtig ist; sondern daß nur Gott allein auch bei der Frage nach der Erkenntnisquelle der Theologie von Bedeutung sein kann: Gott als Beweger, als Der, Der Sichselbst offenbart.

¹⁾ *a.a.O.*, S. 174—175.

Aber wie dann nun? Was ist dann als Erkenntnisquelle der Theologie anzusprechen? BARTH selbst soll uns auf unsere Frage antworten. Er ließ sich über das eigentliche Thema seiner Theologie einmal so aus: Wenn ich an die Aufgabe der Theologen denke, daß sie nämlich von Gott reden müssen und doch gerade das, richtig angesehen, gar nicht können, dann kreisen alle meine Gedanken „um den einen Punkt, der im Neuen Testament Jesus Christus heißt. Wer „Jesus Christus“ sagt, der darf nicht sagen: „es könnte sein“, sondern: es *ist*. Aber.... wer von *uns* ist in der Lage „Jesus Christus“ zu sagen? *Wir* müssen uns vielleicht begnügen mit der Feststellung, daß Jesus Christus *gesagt* ist von seinen ersten Zeugen. Auf ihr Zeugnis hin zu glauben an die Verheißung und also Zeugen von ihrem Zeugnis zu sein, also *Schrift*theologen, das wäre dann unsere Aufgabe“¹⁾.

Aus einem Abschnitt wie diesem, den BARTH als einen ruhig erwogenen Schluß eines Vortrags zu Papier brachte, kann nur die eine Folgerung gezogen werden, daß für ihn die Heilige Schrift die Erkenntnisquelle der Theologie ist.

Wenn man nur nicht vergißt, daß auch das wieder durchaus im Lichte der BARTHschen Erkenntnistheorie verstanden sein will. Der Inhalt der Schrift bietet nicht ohne weiteres religiöse Erkenntnis, so daß jeder sie ihr entnehmen und in ein System fassen könnte. Das Zeugnis der Schrift liegt als Schriftwahrheit jenseits der Grenzlinie, wo nur durch den Tod hindurch die Gotteserkenntnis des Glaubens beginnt.

Ich brauche wohl nicht zu sagen, daß mit dieser Erkennung der Heiligen Schrift als der Erkenntnisquelle der Theologie die unbedingte Anerkennung der Schriftautorität noch nicht gegeben ist. Von verschiedenen Seiten ist bereits darauf hingewiesen worden, daß KARL BARTH mit seinem Bekenntnis der absoluten Autorität des objektiven Wortes Gottes und seiner hohen Wertschätzung der Anschauung von der Offenbarung, die auf die Wortoffenbarung allen Nachdruck legt, ja sogar mit seinem aufrichtigen Einverständnis mit dem reformierten Schriftprinzip so ganz selbstverständlich die Übung einer sehr radikalen litterar-historischen Bibelkritik verbindet. Es erübrigt sich, dafür Beweisstellen anzuführen. Man kann in erster Linie den *Römerbrief* einen fortlaufenden Beweis für diese merkwürdige Kombination von zwei einander scheinbar

¹⁾ *a.a.O.*, S. 178.

ausschließenden Schriftbetrachtungen nennen. Auch in dem Vortrage *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke* findet man Beispiele dafür, wie bereitwillig BARTH die Möglichkeit, allerlei Schriffterzählungen für Mythen zu halten, einräumt, gerade als ob das bedeutungslos wäre....

Auch in seinem Vortrage über *Das Schriftprinzip der reformierten Kirche*, den er erst im April vergangenen Jahres hielt, erklärt BARTH noch unumwunden, zusammen mit der Anerkennung der Schriftautorität durch den Glauben sei die menschliche Fallibilität des Schriftzeugnisses restlos anzuerkennen. BARTH ist sich bei diesen Worten dessen wohl bewußt, daß er von der alten reformierten Orthodoxie, „die inkonsequenter und unhaltbarer Weise die Unterscheidung zwischen dem lebendigen Wort Gottes und dem Organ des Wortes auf die Form beschränkte, in der uns der Bibeltext überliefert ist“, abweicht ¹⁾.

Ich wundere mich keineswegs über diese sogenannte Zwitterstellung BARTHS, die man schon öfter als ein Symptom dafür hat deuten wollen, daß ihm als Sachwalter und Verteidiger reformatorischer Theologie nicht recht zu trauen sei, da er, der radikale Bibelkritiker, all seine so schön reformiert klingenden Sätze am Ende ganz anders meinen könne....

Ich glaube, auch diese uns zwiespältig erscheinende Haltung BARTHS vollkommen erklären zu können; und darum kündige ich ihm das Vertrauen nicht ab, wenn er Dinge über die Heilige Schrift sagt, die sehr radikal klingen.

BARTH steht noch mitten in der Entwicklung. Wie ich schon früher sagte: noch wächst er in seiner theologischen Erkenntnis. Aber unverkennbar entwickelt er sich in der Richtung der reformatorischen Theologie. Auch in seiner Ehrerbietung vor der Heiligen Schrift als dem Worte Gottes. In seinem Aufsatz über *Das Schriftprinzip der reformierten Kirche* stoßen wir auf folgende Sätze, die Ergebnisse der ganzen Darlegung und mithin sorgfältig überlegte Äußerungen sind: „Die Offenbarung steht, nein sie *geschieht*, für uns in der *Schrift*, sie geschieht, es gibt hier kein Ausweichen: in den biblischen *Texten*, in den Worten und Sätzen, in dem, was die Propheten und Apostel als ihre Zeugen sagen *wollten* und gesagt *haben*.“

„Die Wirklichkeit der Offenbarung ist indirekt identisch mit der Wirklichkeit der Bibel. *Indirekt*: wir wissen, daß die

¹⁾ *Zwischen den Zeiten*, Heft XI, S. 227 Anm.

Bibel Eines ist, die Offenbarung ein Anderes. Aber *identisch*: die Offenbarung „ist“ oder „geschieht“ für uns nicht an sich, ihr Geschehen für uns ist die Bibel“ ¹⁾).

„Zwischen dem Wort Gottes, das damals, dort Fleisch geworden, und dem Wort Gottes, das heute und hier verkündigt und gehört werden soll, steht (nicht zu trennen von jenem, aber als zweites zu unterscheiden) das Wort Gottes als Heilige Schrift, die Brücke über den Abgrund der Zeit...“ ²⁾).

Vergessen wir nicht, wo die Entwicklungslinie im religiösen Denken BARTHS anfängt. Er schließt sich, wie wir sahen, eng an KANTS erkenntniskritische Methode an. Wir stellten einen immerhin weitgehenden Parallelismus zwischen der philosophisch-wissenschaftlichen Erkenntnistheorie KANTS und der Theorie des religiösen Erkennens bei BARTH fest. Es ist der Einfluß des Kantischen Kritizismus, der BARTH auch in der Besinnung auf seine Theorie des religiösen Erkennens lange Zeit von der Frage nach der Norm, als einer von der Frage nach der religiösen Wahrheit verschiedenen, ferngehalten hat.

Und nun kann wohl nicht bezweifelt werden, daß die Beugung unter die Autorität der Heiligen Schrift erst dann in Wahrheit Ausdruck tiefer Besinnung wird, wenn die Frage nach der Norm der religiösen Wahrheit gestellt und beantwortet wird.

Es ist dann auch auffallend, daß BARTH in seinem Artikel über das Schriftprinzip wiederholt von der Heiligen Schrift als der *Regel* der kirchlichen Verkündigung und der *Norm* für allerlei Werturteile spricht. Zweifellos ist BARTH 1925 bereits, was das Schriftproblem angeht, dem Standpunkt echt-reformatorischer Theologie weit näher gerückt, weil die Frage nach der Norm in seinen Gesichtskreis tritt.

Wie erklärt sich das? BARTH verrät es in seinen, in der letzten Zeit erschienenen Aufsätzen immer wieder: er erkennt immer mehr die Bedeutung der „Kirche“. Die Kirche ist ein über den Individuen stehendes Subjekt, auf das die Glaubenserkenntnis auch bezogen werden kann und bezogen werden muß ³⁾. So überwindet BARTH immer mehr den Individualismus seines Personalismus. BARTH sieht hinter dem Bekenntnis der Schrift-

¹⁾ *Zwischen den Zeiten*, Heft XI, S. 226.

²⁾ *a.a.O.*, S. 228.

³⁾ Was für KANT in seiner wissenschaftlich-philosophischen Erkenntniskritik das erkenntnistheoretische Subjekt ist, das muß bei BARTH in seiner theologischen Theorie des religiösen Erkennens je länger je mehr die Kirche werden als allgemeines, überpsychologisches Subjekt.

autorität nun auch die Kirche, ja vor allem „die Kirche“ stehen.

Wie er übrigens auch hinter der ganzen Theologie je länger je mehr „die Kirche“ stehen sieht. Das mag als Beweis dafür gelten, daß BARTH je länger je mehr das geistliche Gleichgewicht findet.

In seinem „*Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*“ spricht BARTH noch einseitig von der Heiligen Schrift als dem Zeugnis von Menschen, denen Gott sich geoffenbart hat. Er läßt dann auch durchblicken, daß dieses Zeugnis ihn zunächst vor allem beim Studium der Briefe Pauli erfaßt hat. Denn damals, als er noch in seinem geistigen Hause vor dem Fenster saß, von dem aus er eine ganze Weltanschauung erobern wollte . . . , den Blick geradeaus in der Hoffnung, die Wahrheit werde so den Weg zu ihm finden . . . , da mußte er mit einem Mal aufwärts blicken, weil er beim Lesen der Bibel entdeckte, daß in ihr eigentlich alle nichts anderes tun als aufwärts blicken. Und als dann auch er aufwärts blickte, da ist ihm die Wirklichkeit Gottes aufgegangen und die Wirklichkeit der Offenbarung Gottes ¹⁾. So fing BARTH an, die Ehrerbietung vor der Heiligen Schrift zu lernen. Aber zunächst denkt er als Marburger Neukantianer noch ganz und gar nicht an die normative Bedeutung der Schrift als solcher. Die biblischen Gestalten, die alle so merkwürdig steil aufwärtsblicken, treten uns entgegen „aus litterarischen Denkmälern einer vorderasiatischen Stammesreligion und einer Kultreligion der hellenistischen Epoche“; . . . aus „einem menschlichen Dokument, das auf eine besondere Beachtung und Betrachtung einen apriorischen dogmatischen Anspruch nicht machen kann“. Fünf Jahre später aber, als KARL BARTH tiefer unter den Eindruck der positiven, idealen Bedeutung der in der Kirche vorhandenen Gemeinschaft für die Glaubenswahrheit gekommen ist und infolgedessen auch mit der Frage nach der Norm der christlichen Wahrheit ringt, drückt er sich bezüglich der historisch-wissenschaftlichen Wertung der Heiligen Schrift weit vorsichtiger aus. „Die Bibel als eine Sammlung antiker religiöser *Literatur* ist ein *historisches* Datum. Sie ist als solches zunächst und immer wieder schlecht und recht ein Gegenstand der *historischen* Wissenschaft.“

¹⁾ *Das Wort Gottes und die Theologie*, S. 77. „Gegenüber dem plötzlichen Stillgestelltsein und steilen Aufwärtsblicken und angespannten Lauschen, das für die biblischen Menschen so bezeichnend ist, wird uns die Beruhigung nicht so leicht fallen. Mir persönlich ist es zuerst an PAULUS aufgegangen.“

Aber dann fährt BARTH unmittelbar fort, kein Historiker könne der Kirche das Recht bestreiten, diese Sammlung religiöser Literatur für *heilige* Schrift zu halten. Der Historiker könne die Behauptung der reformierten Kirche, die Bibel (Altes und Neues Testament) sei als Gottes Wort von allen anderen Autoritäten qualitativ verschieden, weder widerlegen noch bestätigen ¹⁾.

Wenn man solche Äußerungen mit einander vergleicht, kann m. E. eine zunehmende Besonnenheit in der Betrachtung der Heiligen Schrift niemandem verborgen bleiben. Die Zeit, wo BARTH auch der Norm der Wahrheit ein Kapitel in seinen „Prolegomena der Theologie“ einräumt, dürfte nicht mehr ferne sein.

Aber.... bleiben wir nun nicht auch in diesem Vortrage wieder in den Prolegomenen stecken? Soll unsere Neugier, die sich doch vielleicht viel mehr auf den materiellen Teil der Glaubenslehre richtet und nicht auf diese tiefsinnigen philosophischen Einleitungsfragen, am Ende doch unbefriedigt bleiben?

Wir kommen wieder mit unsern Fragen, was BARTH von Gott, Mensch, Christus, Eschatologie, Kirche lehre. Aber nun weiß ich doch auch gewiß, daß, wenn Sie meinen Ausführungen bis hierher gefolgt sind, auch Sie diese Fragen nicht mehr für so interessant halten. Sie werden mir auch zugeben, daß ich BARTHS Theologie nur so Recht widerfahren lassen konnte, daß ich gerade bei der Frage nach den Prolegomenen so ausführlich stehen blieb. Das Besondere an BARTH ist tatsächlich seine „Einleitung“ zur Theologie und sein Blick auf das Problem der religiösen Erkenntnis.

Wenn jemand aus dem Dargelegten wirklich hat eruieren und verstehen können, worin das Eigenartige der BARTHSchen Einsicht in die theologischen Probleme ganz besonders hervortritt, dann weiß er eigentlich auch schon oder vermutet doch sehr stark, wie BARTH zu den verschiedenen Bestandteilen der christlichen Glaubenslehre steht. BARTH ist konsequent. Wenn er sagt, er könne nur Prolegomena geben, dann ist es ihm auch ernst damit. Auch zu den essentiellen Fragen der Dogmatik und Ethik will BARTH lediglich „einleitende Bemerkungen“ machen. Einleitende Bemerkungen also zur Theologie, zur

¹⁾ *Zwischen den Zeiten*, Heft XI, S. 217—218.

Anthropologie, zur Christologie ¹⁾, zur Eschatologie und zur Ecclesiologie.

Der Gesichtspunkt, der zur Zeit noch für BARTH beim Durchdenken theologischer Probleme der alles-beherrschende ist, ist die Überzeugung, daß alle Glaubenserkenntnis, alle Gotteserkenntnis, alle Theologie auf den „Einzelnen, der Gott fürchtet“ bezogen werden muß. M. a. W. ohne den gläubigen Theologen gibt es keine Theologie. Alle Theologie, so sagt BARTH einmal, ist *theologia viatorum*, Theologie der Pilgrime.

Nur wenn man diesen Gesichtspunkt fortwährend klar vor Augen hat, kann man versuchen, BARTH zu verstehen, wenn er über Gott, über den Menschen, über Christus, über die letzten Dinge, über die Kirche spricht. Auch da wo seine Aussagen, für sich betrachtet, noch so rätselhaft erscheinen, gewinnen sie sofort an Deutlichkeit, wenn man sie im Lichte seiner Theorie des religiösen Erkennens sieht.

Nun erst kann ich auf die Fragen eingehen, die Sie am liebsten gleich zu Anfang zur Debatte gestellt hätten. Nun kann ich versuchen, kurz und deutlich Antwort auf diese Fragen zu geben.

Was lehrt BARTH über Gott?

Wenn BARTH von seiner Lehre des religiösen Erkennens ausgeht, dann kann es für ihn zweifellos keinen Paragraphen der Gotteslehre geben, in dem von Gott, „wie er in sich selbst ist“, gehandelt wird. Von Gotteserkenntnis kann ja erst gesprochen werden, wenn ein Gottesfürchtiger, ein erlöster Mensch dabei vorausgesetzt werden darf, ein Glaubender als „erster Beweger“.

Häufig gebraucht BARTH die Wendung: man müsse Gott Gott bleiben lassen. BARTHS Leidenschaft ist, Gott zum Subjekt zu machen: zu dem einzigen, großen Subjekt, dem Beweger, dem Schöpfer und Erlöser. „Gott“ ist für BARTH das eine, zusammenfassende Wort für alles, was jenseits der Todeslinie liegt. Darum stößt man bei BARTH auch immer wieder auf Gleichungen, bei denen einem scholastischen Dogmatiker die Haare zu Berge steigen: Gott ist „das ganz-Andere“; Gott ist „die neue Welt“; Gott ist . . . „die Auferstehung der Toten“! „Jenseits der Todeslinie ist Gott: begründend als der Un-

¹⁾ Vgl. z.B. *Das Wort Gottes und die Theologie*, S. 178: „Es könnte ja auch sein, daß mit den Prolegomenen *Alles* gesagt ist.“

begründete, wesentlich, weil ohne alles Wesen, bekannt als der Unbekannte, redend in seinem Schweigen, barmherzig in seiner unnahbaren Heiligkeit, Verantwortung heischend als der alles Tragende, Gehorsam fordernd in seiner Alleinwirksamkeit, gnädig in seinem Gericht, *nicht* der Mensch und eben darum der reine Ursprung, die unverlierbare Heimat, die erste und letzte Wahrheit, der Schöpfer, Herr und Erlöser des Menschen. Immer ist Gott dem Menschen jenseitig, neu, fern, fremd, überlegen, nie in seinem Bereich, nie in seinem Besitz, immer sagt *Wunder*, wer Gott sagt" ¹⁾).

In diesem Citat kommt auch einmal „Gott, der Unbekannte“ vor. KARL BARTHS Vorliebe für diesen Ausdruck „der unbekannte Gott“ hat schon viel Staub aufgewirbelt. Er hat schon mehrfach Veranlassung zu der erregten Versicherung gegeben: Dafür sei man doch Christ, um zu wissen, daß Gott sich in Christo bekannt gemacht habe.

Als ob BARTH das etwa nicht wüßte oder sich den Luxus, gerade das zu leugnen, gestatte! Man braucht wirklich seine Schriften noch nicht einmal eingehend studiert zu haben, um zu wissen, daß BARTH (ich drücke mich absichtlich Kantianisch aus) das „Erkennen“ Gottes aufhebt, um dem „Glauben“ Platz zu schaffen.

Ich kann es auch so ausdrücken: BARTH hebt das „Erkennen“ Gottes (nämlich das Erkennen vom Menschen aus, das direkte Erkennen, als gäbe es keine Todeslinie) auf, um für das „Erkanntwerden“ des Menschen von Gott Raum zu schaffen. Weil er für die „Offenbarung“ Platz schaffen will, darum nennt BARTH Gott mit solcher Vorliebe den Unbekannten. Denn für BARTH stehen die Dinge wirklich so, daß, wer Gott sagt, *Offenbarung* sagt. Es gibt keinen Weg vom Menschen zu Gott. Wohl aber gibt es einen Weg von Gott zum Menschen. Das ist das Wunder der Offenbarung. Gotteserkenntnis ist wesentlich „Gottesgeschichte“, und die darf mit dem Bewußtseinsphänomen des erkennenden Menschen nicht auf eine Linie gestellt werden. „Es geschieht etwas von Gott her, ein Wunder vor unseren Augen. Eine der Art nach *neue* Möglichkeit und Wirklichkeit tut sich dem Menschen auf...“ ²⁾

Nichts wäre für BARTH unmöglicher, als über Gott *in abstracto* zu reden. Das würde heißen, dinglich über Gott reden

¹⁾ Römerbrief ³, S. 96.

²⁾ *Das Wort Gottes und die Theologie*, S. 43.

wollen, von Gott etwas Gegebenes machen. Das wäre nichts anderes als der Versuch, die Gotteserkenntnis aus ihrer Relation zum erkennenden Menschen zu lösen, der nur als ein von Gott Erkannter etwas erkennen kann. Die Auflösung der Relation zwischen Gotteserkenntnis und erlöstem Menschen, den Gott kennt, hat dann unmittelbar zur Folge, daß man von Gott „in horizontaler Linie“ redet, so daß Gott zu nichts anderem als einem Produkt unserer Gedanken wird; so daß man Gott als einem Produkt unserer Gedanken in der horizontalen Ebene einen Platz neben anderen Anschauungen, Vorstellungen und Begriffen anweisen kann. Wer über Gott „in abstracto“ redet, der redet gerade *nicht* von Gott, sondern redet über „Nicht-Gott“.

BARTH kann also nicht von Gott reden, ohne zugleich auch vom Menschen zu reden. Wer Gott sagt, sagt Offenbarung, sagt Glaubender, dem Gott sich offenbart und den Gott mit der Offenbarung zugleich zum Glaubenden macht.

Wir verstehen nun auch, warum unter diesem Gesichtspunkt die Frage nach der allgemeinen und der besonderen Offenbarung für KARL BARTH in eine ganz neue Beleuchtung rückt. Für BARTH ist es eine glatte Unmöglichkeit, bei seiner Antwort auf die Frage nach Gott ohne weiteres von der Schöpfung auszugehen, um darauf dann weiter eine Unterscheidung zwischen einer Offenbarung, die aus der Schöpfung als solcher abzuleiten und mit der Schöpfung selbst gegeben wäre, *und* einer Offenbarung, die einen besonderen Charakter trüge und die Neuschöpfung und ewige Errettung des Menschen bewirkte, aufzubauen. Solch eine Unterscheidung wird für BARTH zur Abstraktion, Frucht „geradlinigen“ Denkens über Gott und Offenbarung, das zu nichts führt.

Für BARTH gibt es nur eine Offenbarung, die zur Erkenntnis Gottes führt. Und Gotteserkenntnis ist undenkbar ohne die Relation zum glaubenden Menschen, als dem ersten Bewegten. BARTH muß, entsprechend seinem Ausgangspunkt, alle Offenbarung auf die Errettung und alle Gotteserkenntnis auf den Glauben des Menschen, der ihn in die neue Welt der Erlösung hineinschauen läßt, beziehen. Wenn Gott sich auch außerhalb der Wirkungssphäre der Worte des Alten und Neuen Testaments offenbart („und wer wird dem Reichtum der Güte Gottes Schranken ziehen wollen?“¹⁾), dann bedeutet das, daß auch

¹⁾ Römerbrief³, S. 42.

außerhalb dieser Sphäre aus Kraft der Offenbarung wahrhaft Glaubende sein können. Es ist bekannt genug, daß BARTH z.B. PLATO mit Vorliebe in diesem Lichte sieht. Ich darf das indessen doch so nicht sagen, ohne zugleich vor dem Mißverständnis zu warnen, als leugne KARL BARTH die „Absolutheit des Christentums“. Doch darauf kommen wir bei der Besprechung der Anschauungen BARTHS über Jesus Christus zurück.

BARTH kann, wie wir gesehen haben, von Gott nicht reden, ohne zugleich vom Menschen, dem gefallenem, aber zugleich erlösten, zu reden.

Das Umgekehrte ist aber genau so wahr. BARTH kann vom Menschen nicht reden, ohne zugleich von Gott zu reden. Fragen Sie mich also nun, was KARL BARTH über den Menschen lehre, dann muß ich, bevor ich eine Antwort gebe, zunächst darauf hinweisen, daß BARTH den Menschen nur unter einem geöffneten Himmel betrachtet, nur unter dem Auge Gottes; anders ausgedrückt: *sub specie aeternitatis*; noch anders ausgedrückt: *sub specie mortis*.

Wenn BARTH vom Menschen redet, dann ist sein Anliegen, ihn so zu zeichnen, wie er in dem enthüllenden Licht der Offenbarung Gottes steht: aufgehoben und zugleich begründet.

BARTH kann und darf also nicht über den Menschen *in abstracto* reden. Der Mensch *in abstracto* ist der Abgott des Menschen. Immer wenn BARTH über den Menschen redet, meint er den Menschen in seiner Relation zu Gott, in seinem Verhältnis zu Gott, dem einzigen, wahren Subjekt. Soll BARTH den Zustand des Menschen beschreiben, dann muß er ihn immer „wahrheitsgetreu“ beschreiben. Wahrheitsgetreu aber heißt: im Lichte der Offenbarung und also unter Gericht.

BARTH will den Menschen sehen, so wie er *wirklich ist*. Also keine idealistischen Träume über den Menschen auf Grund der Schöpfungsordnung.

BARTH geht vielmehr von dem Bekenntnis aus, daß der Mensch der gefallene Mensch ist ¹⁾. Immer wieder können wir bei BARTH lesen, daß Gott den Menschen „verneint“. Welch eine Verkennung der Wahrheit, daß der Mensch göttlichen Geschlechtes ist! ruft man aus. Aber man versäumt bei solchen voreiligen, entrüsteten Äußerungen, BARTH zunächst einmal aufmerksam

¹⁾ Römerbrief³, S. 5; S. 12. „Unser Abfall von ihm ist größer.“

zu lesen. Er behauptet nicht, Gott hebe den Menschen auf, so wie der Mensch von Ihm Selbst geschaffen sei; er sagt vielmehr so und so oft: Gott „verneint uns, *wie wir sind*“ ¹⁾. Über diese drei kleinen Worte darf man nicht hinweglesen, als stünden sie nicht da.

Die Wahrheit des gefallen Menschen kann nun aber auch wieder niemals „in abstracto“ dargestellt werden. Sie kann nicht „horizontal“ geschildert werden, so wie wir andere Stücke unserer menschlichen Erkenntnis beschreiben können. Diese Erkenntnis des Menschen als des gefallenen, ist eigentlich Gotteserkenntnis; es ist eine Erkenntnis, die dem vertikalen Schnitt der Gottesoffenbarung entstammt. Das bedeutet also, daß diese Erkenntnis allein für den *Erkenntnis* werden kann, der in die vertikale Linie hineingezogen wird. Und wer wäre das anders als der gefallene Mensch, der sich als gefallen Menschen kennen lernt und sich so in Gottes Licht gestellt sieht, daß er in dem gleichen Augenblick ein Glaubender wird; und also gefallener und erlöster Mensch zugleich ist. Denn wer weiß, daß er gefallen ist, ist bereits erlöst.

BARTH ist auch in seiner Anthropologie konsequent. In dem Sinn, daß er alle möglichen Probleme, in die der Mensch bezogen ist, unter dem Gesichtspunkt durchdenkt, bei dem Gott und Individuum in ununterbrochene religiös-ethische Relation gebracht werden. So sieht er z.B. auch das ethische Problem unter diesem Gesichtswinkel. Er hat in seiner Ethik keine andere Anthropologie als in seiner Dogmatik. Denn Ethik ist für ihn genau so gut Theologie, wie Dogmatik für ihn Theologie ist. Das Problem der Ethik ist für BARTH das Problem von Sünde und Gnade, von Fall und Errettung. Das Sittliche wird für BARTH sogleich religiös-ethisch, und dann wird das Problem der Ethik natürlich „Beunruhigung, Bedrängnis, Angriff“. Erschütternd ernst spricht er es aus: „Das Feld der Ethik hat für uns zunächst das Bild eines modernen Schlachtfeldes gewonnen, d. h. das ganze Vorfeld vor den eigentlichen Fronten ist erschreckend leer geworden“ ²⁾. Die sittlichen Gebote sind für BARTH alle unterschiedslos Forderungen Gottes. Und als Forderungen Gottes stellen sie den Menschen ins Gericht. „Was sich aus dem Begriff des sittlichen Objekts gewinnen läßt, das ist die Erkenntnis dessen, was die Bibel schildert als den aller

¹⁾ Römerbrief ³, S. 16.

²⁾ *Das Wort Gottes und die Theologie*, S. 133.

Geschichte vorausgehenden und alle Geschichte determinierenden *Sündenfall*“¹⁾). Darum ist die primäre ethische Handlung des Menschen: Buße und Reue.

Wie urteilt BARTH über Jesus Christus?

Jesus Christus ist die Offenbarung Gottes in der Geschichte, das absolute Wunder, daß Gott Mensch wird²⁾).

„Christus“ ist eine ganz besondere Kategorie, „eine Kategorie für sich“³⁾).

Ich erinnere hier noch einmal an die zusammenfassende Beschreibung des Hauptinhaltes des paulinischen Evangeliums aus dem Anfang des *Römerbriefes*, die ich in meinen ersten Vortrag aufgenommen habe.

„*Jesus Christus unser Herr*,“ das ist das Evangelium, das ist der Sinn der Geschichte. In diesem Namen treffen sich zwei Welten, aber scheiden sich auch zwei Welten von einander; in diesem Namen schneiden sich zwei Ebenen; eine bekannte und eine unbekannte Ebene.

Die bekannte Ebene ist die von Gott geschaffene, aber aus ihrer ursprünglichen Einheit mit Gott herausgefallene Welt, die Welt des Menschen, der Zeit, der Dinge, unsere Welt.

Diese bekannte Ebene wird von einer anderen, unbekannten geschnitten, von der Welt des Vaters, der Welt der ursprünglichen Schöpfung und endlichen Erlösung. Aber die Beziehung zwischen uns und Gott, zwischen dieser Welt und der Welt Gottes will erkannt sein. Das Sehen der Schnittlinie zwischen beiden Ebenen ist nicht selbstverständlich.

Der Punkt der Schnittlinie, wo diese zu sehen ist, ist Jesus, Jesus von Nazareth, der „historische“ Jesus....

Jesus Christus, die Offenbarung Gottes in der Geschichte. Sobald BARTH von dem Gott der Offenbarung etwas zu sagen versucht, kreisen alle seine Gedanken um den *einen* Punkt, der im Neuen Testament Jesus Christus heißt. Und nur weil die Apostelzeugen in der Heiligen Schrift bereits Jesus Christus gesagt haben, dürfen wir es ihnen nachsprechen und so Zeugen ihres Zeugnisses von Jesus Christus werden, nachdem wir im Blick auf ihr Zeugnis an Gottes Verheißung glauben lernten⁴⁾).

¹⁾ *a.a.O.*, S. 145.

²⁾ *Die Auferstehung der Toten*, S. 88.

³⁾ *a.a.O.*, S. 89.

⁴⁾ *Das Wort Gottes und die Theologie*, S. 178.

BARTH will also nichts anderes sein als ein Bekenner und Zeuge des Christus *der Schriften*. Wie sein Gesinnungsgenosse GOGARTEN schließt auch er sich am liebsten an das gläubig-sachliche Christusbekenntnis in den XII Artikeln an ¹⁾.

Er bekennt den Christus der Schrift und des Apostolicums, jedoch so, daß er die eigenartige Einstellung, die ihm seine Theorie religiöser Erkenntnis gibt, auch hier nicht einen Augenblick außer acht läßt. Wie Offenbarung und glaubender Mensch Korrelate sind, genau so natürlich auch Jesus Christus und der ihn bekennende Mensch. Das Reden über die Erkenntnis Jesu Christi hat erst dann Sinn, wenn dabei ein erkennendes Subjekt, ein lebendiger Glaubender vorausgesetzt wird. Wenn die Christussoffenbarung „nicht *schlichte* Lebenswahrheit ist, so ist sie auch keine *historische Wahrheit*“ ²⁾, so exegetisiert BARTH die Worte PAULI: „Denn so die Toten nicht auferstehen, so ist Christus auch nicht auferstanden“.

Schon häufig hat man gegen BARTH eingewandt, er hebe den „Christus“ auf Kosten Jesu, des historischen Jesu, Jesu von Nazareth. Letzterer habe gar keine Heilsbedeutung: sein Tod wäre lediglich die Abrechnung mit allen menschlichen Möglichkeiten; während dagegen in dem Christus alle Erlösung, Auferstehung und Eingang in die neue Welt liege. Zuweilen fügt man auch noch diese schwere Beschuldigung hinzu:

BARTH gebe den „historischen“ Jesus ohne weiteres der Problematik der horizontalen Welt mit ihrer Sünde und Schuld preis, so daß er sogar *die Sündlosigkeit Jesu leugne*;

umgekehrt mache er den Christus, der erlöst, ganz von dem Historischen los und leugne also rundweg die Heilsgeschichte mit ihrer für den Glauben so wesentlichen Bedeutung; nenne er doch Christus wiederholt eine „Kategorie“!

Lauter betäubende Mißverständnisse BARTH'scher Theologie, die allein dadurch entstehen, daß man die große Voraussetzung, seine Lehre des religiösen Erkennens, außer Betracht läßt! BARTH kann weder über Jesu Menschheit, noch über seine Gottheit, weder über sein Kreuz, noch über seine Auferstehung *in abstracto* reden. Er sieht die zwei Welten, die in Jesus Christus sich schneiden nicht als „Gegebenheiten“. Im Gegenteil, die horizontale Welt nimmt erst im sündigen Menschen Gestalt an; und dieser Mensch muß vor das Offenbarungszeugnis gestellt

¹⁾ MAX STRAUCH, *Die Theologie Karl Barth's*, S. 32.

²⁾ *Die Auferstehung der Toten*, S. 90.

werden. Dann wird's so: die horizontale Welt bist du, Mensch. Und die vertikale Welt — — schneidet auch durch dich hindurch, sobald du nur wirklich einsiehst, daß du, eben du die horizontale Welt bist. Du kannst das aber nur in dem Licht, das von oben kommt, einsehen, nur vermöge der vertikalen Strahlen der Offenbarung Gottes. Das heißt: nirgends anders als nur in Jesus Christus siehst du dich selbst und kennst du Gott.

Nun muß BARTH, der Zeuge der Offenbarung, von der Voraussetzung ausgehen, daß wir Menschen zunächst versuchen, in der horizontalen Welt — horizontal vorwärtsblickend — zu Jesus Christus zu gelangen. Es gibt keinen Menschen, der es nicht so versuchte. Aber dann gerade wird alles an Jesus problematisch. Dann gibt's tausenderlei, woran wir uns stoßen. Jesus ist völlig Incognito. Incognito, was seine Gottheit und Menschheit betrifft, seine Sündlosigkeit und seine Wundermacht, seine Verkündigung und sein Messiasbewußtsein. Er ist ja auch gerade „im Gleichnis des sündebeherrschten Fleisches“ erschienen!

Aber so starb und stirbt Jesus dann auch am Kreuz; und damit wurde und wird das Todesurteil über die Sünde und den sündigen Menschen ausgesprochen mitten im Fleisch.

Und mit dem Kreuzestod kommt dann zugleich die Wendung: Der Tod, den *er* stirbt, ist Leben! Der himmlische Hirte hat sich als Schaf zur Schlachtbank führen lassen; nun werden die verlorenen Schafe, die „ehrfurchtslos“ ihre eigenen Hirten sein wollten, wieder in Wahrheit Schafe und der Gekreuzigte wird ihr Herr. Das ist die Auferstehung. Christus lebt. „Das Leben wird uns zurückgegeben.“

Auferstehung Christi — wer könnte von ihr reden, ohne in die Wahrheit seiner eigenen Auferstehung aus seinem Sünden-tode in Christo Jesu hineingezogen zu sein? Natürlich niemand.

Auferstehung — das will also sofort sagen, daß das Incognito des Sohnes Gottes für den Menschen, der von der Auferstehung spricht, aufgehoben ist. Aus der horizontalen Welt ist er vorwärtsgeschoben bis zu dem Schnittpunkt, wo das Licht von oben hineinfällt und wo nun auch Gericht Gnade und Sterben Leben bedeutet....

Aber nun hat's auch mit dem Vorwärtsgeschobenwerden in der horizontalen Welt für den Menschen als „Glaubenden“ ein Ende. Auferstehung wird das „Ende der Geschichte“. Die

Kategorien „Offenbarung“ und „Christus“ treten in Kraft....

Auferstehung ist also *das Ende der Geschichte*....

Bedeutet das nun, daß BARTH die leibliche Auferstehung Christi von den Toten leugnet? Solche Behauptungen kann keiner aufrecht erhalten, der BARTHS Schriften sorgfältig liest. BARTH redet mit Nachdruck von dem „leiblich auferstandenen Christus....“¹⁾; BARTH weiß sehr wohl, daß das: „Christus starb für unsere Sünden“ und das: „Christus wurde auferweckt am dritten Tage“, beides nach den Schriften als historische Tatsache behauptet, für Paulus die beiden gewaltigen Eckfeiler der Erlösung sind ²⁾.

Doch kaum hat BARTH ein so grundlegendes Bekenntnis abgelegt, so fühlt er auch schon wieder, wie schnell über solch eine „historische“ Tatsache dann wieder „platt-historisch“ geredet werden kann, und darum läßt er sofort diesen Satz folgen: „(historische Tatsachen) ...jawohl, aber bitte, *was für historische Tatsachen!*“ Dies ist eine Geschichte, die zugleich das Ende der Geschichte ist. Weil allein mit dem Ende der Geschichte unsere Sünden endigen können und das neue Leben anfangen kann! ³⁾

Die Auferstehung Christi ist keine direkte, sachlich-unpersönliche Wirklichkeit, sondern sachlich-„gläubige“ Wirklichkeit. Wirklichkeit, die allein durch den Glauben (durchaus reformatorisch zu verstehen!) erkannt werden kann. Es ist Paulus dann auch 1. Korinther 15 gar nicht darum zu tun, „die Tatsache der Auferstehung Christi zu beweisen — das gerade nicht! —, sondern zu beweisen, daß die Begründung der Gemeinde, soweit das Auge reicht, auf nichts anderes zurückgeht als eben auf Erscheinungen des auferstandenen Christus“ ⁴⁾.

Die Auferstehung ist also offenbar ein Stück *Ur-geschichte* und zugleich ein Stück *Endgeschichte*. Aber nur Mißverstehen kann aus dem *Ur-geschichtlichen* das *Ungeschichtliche* machen. Und aus dem *Ende* der Geschichte die *Verneinung* der Geschichte statt der *Grenze* der Geschichte ⁵⁾.

Hier sind wir nun in unseren Überlegungen an den Punkt

¹⁾ Römerbrief ²⁾, S. 185.

²⁾ *Die Auferstehung der Toten*, S. 76.

³⁾ *a.a.O.*, S. 76.

⁴⁾ *a.a.O.*, S. 81.

⁵⁾ *a.a.O.*, S. 76.

gelangt, wo über die BARTHsche *Lehre von den letzten Dingen* etwas zu sagen wäre. PAUL ALTHAUS hat in seiner Kritik der „dialektischen“ Theologie KARL BARTHS gesagt, diese Theologie sei eigentlich nichts anderes als nur Eschatologie ¹⁾).

Das ist bis zu einem gewissen Grade durchaus richtig. Vorausgesetzt allerdings, daß man nicht vergißt, das BARTH das Wort Eschatologie nicht im gewöhnlichen Sinne gebraucht. Wenn wir von den letzten *Dingen* reden würden, sagt BARTH irgendwo, würden wir gerade nicht von den *letzten* Dingen reden ²⁾).

„Von *letzten* Dingen würde nur reden, wer vom *Ende* aller Dinge reden würde, von ihrem Ende so schlechthin, so grundsätzlich verstanden, von einer Wirklichkeit, so radikal überlegen allen Dingen, daß die Existenz aller Dinge ganz und gar in ihr, in ihr allein *begründet* wäre...., also von ihrem Ende würde er reden, das in Wahrheit nichts anderes wäre, als ihr Anfang. Und von Endgeschichte, von Endzeit würde nur der reden, der am *Ende* der Geschichte vom Ende der Zeit reden würde“ ³⁾).

BARTHS ganze Befürchtung ist: daß man die vollkommene Erlösung der Endgeschichte wieder chronologisch als „Geschichte“ auffaßt, als „Geschichte“ nach der Geschichte, als das Einläuten einer neuen Geschichtsperiode nach dieser Epoche ⁴⁾. Auf diese Weise wäre dann die Erlösung ein Teil der horizontalen Ebene geworden: sie wäre zum Geschichtsverlauf geworden, und es würde sich bei ihr um einen historisch-psychologischen Besitz handeln, mit dem die Möglichkeit weiterer Entwicklung gegeben wäre. Glaube aber muß bleiben: das in Christus in die Schnittlinie Versetztsein, wo die Welt des Vaters, die Welt der Erlösung die historische Welt durchschneidet; sie berührt (sie *muß* sie berühren; sonst bliebe das Ganze unhistorische Idee!), aber zugleich *für den Glaubenden* ihr ein Ende bereitet, sie *begrenzt*.

Darum ist „Endgeschichte“ zugleich *Ur-Geschichte* und *Anfangs-geschichte*. Die Auferstehung von den Toten, von der I. Korinther 15 handelt, ist lauter Eschatologie ⁵⁾. Zum *lebendi-*

¹⁾ *Zeitschrift für systematische Theologie*, 1. Jahrg., Heft 4, S. 778.

²⁾ *Die Auferstehung der Toten*, S. 57—58.

³⁾ *a.a.O.*, S. 58; vgl. auch *Römerbrief* ³, S. 219, 231.

⁴⁾ *Römerbrief* ³, S. 231; „....alsob es etwa eine bestimmte Zeit im Gegensatz zu anderen Zeiten in der Geschichte.... aller Menschen ausfüllte....“; vgl. auch *Die Auferstehung der Toten*, S. 56—57.

⁵⁾ *Die Auferstehung der Toten*, S. 56—57.

gen Glauben kommen, das ist ein eschato-logischer Augenblick. Das Leben und das Sterben, die Auferstehung und die Himmelfahrt Jesu Christi, — das sind in Wahrheit die *letzten* Dinge. Aber bleibt dann nichts mehr zu erwarten? Wird die christliche *Hoffnung* dann nun hier ganz vom *Glauben* verschlungen? Im Gegenteil, man könnte eher umgekehrt sagen: bei BARTH droht der Glaube von der Hoffnung verschlungen zu werden. Alles ist Hoffnung ¹⁾. Denn von allem, was noch zu der horizontalen Welt gehört (und das ist der ganze historisch-psychologische Mensch: Fleisch und Blut!) gilt: *noch nicht* erlöst! ²⁾

Eine Parusie Christi ist immer zu erwarten; aber es ist „die Ankunft, nein Gegenwart des verborgenen Christus und seines Sieges. Die Parusie Christi ist nichts *anderes*, zweites neben seiner Auferstehung; nur das endgiltige an die Oberfläche Treten desselben unterirdischen Stromes, der in der Offenbarung erstmalig in der Zeit wahrnehmbar geworden, die *Erfüllung* dessen, was in der Zeit immer nur als *Verheissung* zu fassen ist“ ³⁾.

Wiewohl hier noch keine Beurteilung der Anschauungen BARTHS zu geben ist, kann ich in diesem Zusammenhang doch die Bemerkung nicht unterdrücken, daß diese Auffassung der Wiederkunft Christi dem Bekenntnis, das die XII Artikel mit den Worten aussprechen: „von wannen er wiederkommt, zu richten die Lebendigen und die Toten“ nicht gerecht wird.

Ich begreife, daß BARTH von seiner Theorie des religiösen Erkennens aus zu dieser Auffassung von der Parusie kommen mußte. Aber dann erhebt sich auch die Frage, ob hier nicht deutlich wird, daß BARTH mit dem einen Schlüssel KIERKEGAARD-scher Erkenntnistheorie, die die Wahrheit nur auf den glaubenden *Einzelnen* bezieht, nicht alle Schatzkammern der Heilswahrheit öffnen kann. Die Wiederkunft Christi hat Bedeutung für den ganzen Kosmos, für die *societas* der Menschen, nicht zuletzt für die *societas* der streitenden Kirche auf dieser Erde. Hier wird eine volle Würdigung der Wiederkunft als endlicher Erlösung (von der ersten Erlösung *unterschieden*, wiewohl nicht als etwas *anderes* davon *geschieden*) erst dann möglich, wenn BARTH vollkommen bereit ist, die religiöse Wahrheit auch auf die Kirche Christi zu beziehen, während zugleich mit demselben

¹⁾ Römerbrief ³, S. 298 ff.

²⁾ Die Auferstehung der Toten, S. 87.

³⁾ a.a.O., S. 96—97; siehe Römerbrief ³, S. 483.

Nachdruck wie bisher die Wahrheit als *Glaubenswahrheit* auf den Einzelnen bezogen bleiben muß. Das ist äußerst paradox. Das weiß ich. Aber ich weiß auch, daß BARTH dieses Kreuz für sein Denken doch wird auf sich nehmen müssen. Der *Römerbrief* wird noch einmal ganz und gar umgearbeitet werden müssen, wenn BARTH sich erst die Bedeutung dieser Paradoxie realisiert.

Und bei solch einer neuen Bearbeitung des *Römerbriefes*, der wir mit Verlangen entgegensehen, wird dann auch naturgemäß ganz besonders die *Lehre von der Kirche* eine neue, reichere Beleuchtung empfangen. Sobald die Wahrheit auf die Kirche als überindividuelles Subjekt mit vollem Bewußtsein bezogen wird, wird auch die Kirche Jesu Christi in ihrer sichtbaren Erscheinung mehr gewürdigt werden. Diese ist jetzt im *Römerbrief* nichts als „die Kirche Esaus“, die höchstens einen Abglanz „der Kirche Jakobs“, der unsichtbaren Kirche, die niemand als Gott allein kennt, haben kann ¹⁾. Jetzt ist die Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt in BARTH'S *Römerbrief* noch völlig der Krisis preisgegeben, unter der die ganze „horizontale“ Welt liegt. „Die Kirche Esaus“ steht unter dem Gericht des Verworfenseins Esaus. Diese Kirche will Gott „besitzen“ und die Dinge Gottes in ihren Kanälen als konstanten Besitz bergen. . . . Das ist ihre Sünde und ihr Hochmut! Sie ist mit allen religiösen, kultischen, liturgischen Menschenmöglichkeiten dem Untergang preisgegeben ²⁾.

Das dürfte so ohne Einschränkung nicht aufrecht zu erhalten sein. Es ist nicht die ganze Wahrheit. Gewiß, so lange die Heilswahrheit nur auf den einzelnen Glaubenden bezogen wird, ist es volle, ernste Wahrheit, an der nicht zu rütteln ist. Aber wenn BARTH sich nicht außer dem Schlüssel der KIERKEGAARDSchen Theorie des religiösen Erkennens den CALVINS in die Hand geben lassen will, wird er nicht bestreiten können, daß eine gewisse Lust an Konsequenzen sein Denken mitbestimmt. Der reformierte Protestantismus lehrt übrigens BARTH schon täglich mehr, daß er dies absolute Paradoxon, das auf alle *philosophische* erkenntniskritische Besinnung einen monströsen Eindruck machen muß, nicht wird ablehnen können.

Da also nach meiner Überzeugung gerade BARTH'S Ansichten im *Römerbrief* über Kirche, Amt und Sakrament noch einen

¹⁾ *Römerbrief* ³, S. 344 f.

²⁾ *a.a.O.*, S. 314 ff.

so vorläufigen Charakter tragen, halte ich es auch für überflüssig, hierauf näher einzugehen. Die letzten Hefte von *Zwischen den Zeiten* beweisen mir, daß BARTH gerade jetzt mit dem Problem: Kirche und Amt ringt und, wie manche Äußerung in diesen letzten Studien zeigt, zu tieferer Einsicht in die Schätze der Heilsoffenbarung kommt. Diese tiefere Einsicht wird nicht nur seine Anschauung von der Kirche, sondern seine Gedanken über den ganzen Inhalt der Heilswahrheit befruchten, gerade weil es sich hier um eine Bereicherung seines alles beherrschenden Ausgangspunktes handelt: eine Bereicherung seiner Theorie des religiösen Erkennens durch die Armut des Kreuzes der paradoxen Wahrheit.

KARL BARTH ALS KIND SEINER ZEIT.

Über Melchisedek, den König von Salem, den Priester Gottes des Allerhöchsten, hat der Verfasser des Hebräerbriefes (7, 3) die rätselhaften Worte geschrieben: „Ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlecht, und hat weder Anfang der Tage, noch Ende des Lebens.“ Und CALVIN will in seinem Kommentar zum Hebräerbrief unter keiner Bedingung das rätselhaft-dunkle dieser Worte dadurch beseitigen, daß er sie einfach mit: „dessen Vater, Mutter, Geschlechtsregister u.s.w. unbekannt sind“ wiedergibt. Vielmehr läßt er die Worte: ohne Vater, ohne Mutter . . . stehen, um dann die vortreffliche Erklärung hinzuzufügen: „So entnimmt der Apostel Melchisedek dem allgemeinen Gesetz der Geburten, um ihn als ewig-bestehend anzudeuten, so daß nach seinem zeitlichen Ursprung unter den Kindern der Menschen nicht gefragt werden soll. Natürlich ist gewiß, daß auch Melchisedek einem Elternpaar entstammt: aber davon redet der Apostel nicht; es ist ihm nicht um Melchisedek als Privatperson zu tun. Vielmehr sieht der Apostel die Person Christi unmittelbar in und hinter diesem König von Salem. Darum gestattet der Apostel sich selbst auch nur, in diesem Fürsten allein das zu sehen, was die Schrift von ihm lehrt. Denn bei der Behandlung von Fragen, die auf Christum Bezug haben, gilt es nach dieser Regel der Gottesfurcht zu leben, daß wir weise allein in dem sind, was aus dem Worte Gottes stammt“¹⁾.

In meinen beiden ersten Vorträgen habe ich über KARL BARTH fast so gesprochen, als ob er ein Melchisedek wäre „ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlecht“. Das ist mit Absicht geschehen: ich wollte, dem eben angeführten, tiefen Worte CALVINS entsprechend, nicht nach dem Ursprung dieses Führers der jungschweizerischen Theologie fragen, es war mir vielmehr darum zu tun, vorläufig nur das ewig-Bestehende, das Absolute aus

¹⁾ JOANN. CALVINI, *In Novum Testamentum Commentarii*, ed. A. Tholuck, Vol. VII, Berolini, 1834, p. 63.

diesem Menschen und durch ihn sprechen zu lassen. Es durfte uns nicht um KARL BARTH als „Privatperson“ gehen. Es mußte uns um KARL BARTH als Zeugen der Offenbarung zu tun sein. Geht es nicht auch bei KARL BARTHS Anschauungen sofort um „Fragen, die auf Christum Bezug haben“? Und gilt die gottesfürchtige Regel, „daß wir allein in dem Weise sind, was aus dem Worte Gottes stammt“, für uns etwa nicht?

Und doch — KARL BARTH ist kein Melchisedek und darf nicht lange mit dem König von Salem in eine Reihe gestellt werden. KARL BARTH kann höchstens ein Zeuge von Melchisedeks Zeugnis sein. Er selbst will nichts anderes, als an einem bestimmten Punkte unserer Gedankenentwicklung nicht mehr in einer Reihe mit Melchisedek stehen, sondern mit uns ihm gegenüber-treten.

An diesem Punkte sind wir nun schon längst angelangt. Unser voriger Vortrag über die Theologie KARL BARTHS hat immer wieder durchblicken lassen, daß wir uns dessen bewußt waren, den oben angedeuteten Punkt erreicht zu haben; den Punkt, wo die Frage nach BARTHS Vater und Mutter und Geschlechtsregister besprochen werden muß.

Dieser Frage möchten wir in unserem heutigen Vortrage unsere ungeteilte Aufmerksamkeit schenken. Wir betrachten KARL BARTH als Kind seiner Zeit. Aber nicht etwa, um das, was wir zuerst so nachdrücklich behaupteten, nun wieder zu entkräften. Sondern allein um der Wahrheit willen. Je mehr wir bereit sind, die Tatsachen geschichtlicher Entwicklung zu ihrem Rechte kommen zu lassen und die psychologische Anlage im Gegenstand unserer Betrachtung zu erkennen, desto überraschender wird sich auch schon bald zeigen, daß es uns eben als ehrlichen Wahrheitssuchern nicht gelingen kann, dem Ewigen und Absoluten in BARTHS Zeugnis den Stempel des Zeitlichen und Relativen aufzudrücken. Es wird sich zeigen, daß KARL BARTH nicht „restlos“ aus den Umständen, dem geistigen Milieu, der Nachkriegsstimmung erklärt werden kann; daß es im Gegenteil mit seiner Entwicklung ganz anders gegangen ist und geht, als unsere „historische“ und „psychologische“ Einsicht erwarten sollte.

Die geistigen Einflüsse, die auf KARL BARTH gewirkt haben, brauchen ja auch nicht nur unter dem Gesichtspunkt betrachtet zu werden, daß sie BARTHS Zeugnis von der Offenbarung gerade als Zeugnis von der *Offenbarung* fragwürdig machen. Warum

sollte Gott nicht gerade auch diese Einflüsse gebraucht haben, um durch sie BARTH zum Zeugen der Offenbarung zu machen? War nicht auch das Zeugnis der alttestamentlichen Propheten durchaus historisch und national gefärbt? Und diente der Lebenslauf der Propheten nicht immer wieder als Schule, in der diese Gottesmänner zu der bedingungslosen Absolutheit und unerschütterlichen Bestimmtheit ihres Zeugnisses erzogen wurden?

KARL BARTH wurde am 10. Mai 1886 in Basel als Sohn von FRITZ BARTH, dem späteren Professor für das Neue Testament an der Universität Bern, geboren. Gerade in KARLS Geburtsjahr waren seine Eltern von Reitnau, wo FRITZ BARTH Pfarrer gewesen war, nach Basel übergesiedelt. Dort wurde der Vater Lehrer am Predigerseminar, aber schon nach drei Jahren ging er als Privatdozent nach Bern, wo er 1891 ein Extraordinariat erhielt, um von 1895 an als ordentlicher Professor an dieser Universität zu wirken.

KARL BARTH, der noch zwei Brüder hat, die ebenfalls schon in weiteren Kreisen bekannt geworden sind: HEINRICH als Philosoph und PETER als der Theolog, der jetzt mit einer neuen Ausgabe der hervorragendsten Schriften CALVINS beschäftigt ist, — KARL BARTH hat also seine ganze Jugendzeit in Bern verlebt. Dort besuchte er das Gymnasium. Dort wurde er 1904 auch als Student der Theologie immatrikuliert. Aber schon bald setzte er seine Studien an deutschen Universitäten fort: nacheinander in Berlin, Tübingen und Marburg. Vor allem ADOLF HARNACK und WILHELM HERRMANN haben in diesen Studienjahren entscheidenden Einfluß auf ihn gehabt; HERRMANN, den BARTH gerade in seinen letzten Semestern hörte, hat zweifellos den nachhaltigsten und tiefsten Eindruck auf den jungen „wackeren Theologen“ gemacht. So kennzeichnet MARTIN RADE ihn 1909, als er im Begriff stand, sein „Studium abzuschließen und sich der Praxis zuzuwenden“¹⁾. RADE schrieb diese Worte über seinen jungen Freund in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1909) in einer redaktionellen „Schlußbemerkung“ zu einer Debatte, die in dieser Zeitschrift durch einen kleinen Artikel BARTHS entfesselt war, in dem er eine These verteidigt hatte, die das Zögern vieler junger Theologen, in das praktische Amt zu gehen, aus der Last zu erklären versuchte, die der reli-

¹⁾ *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 19. Jahrg., S. 486.

giöse Individualismus und der historische Relativismus der „modernen“ Theologie während der Studentenzeit auf die Schultern der Kandidaten gelegt hätten ¹⁾). Die wenigen Seiten, die der kaum Dreiundzwanzigjährige hier der Verteidigung seiner Behauptung widmet, sind bedeutungsvoll, vielleicht weniger um ihres Inhaltes willen, um so mehr aber im Zusammenhang mit dem Ziel, das wir uns in diesem Vortrage gesteckt haben: KARL BARTH als Kind seiner Zeit kennen zu lernen. Hier ist BARTH noch ganz der dankbare Schüler HERRMANNs und HARNACKs. Aus seiner ganzen Darlegung geht klar hervor, daß er den „religiösen Individualismus“, den HERRMANN unentwegt einschärfte, und den „historischen Relativismus“, mit dem HARNACKs dogmenhistorische Vorlesungen durchtränkt waren, nicht als einen Verlust, sondern vielmehr als köstliche Güter betrachtet, die er um nichts in der Welt missen oder verleugnen möchte. Und doch — geben ihm diese köstlichen Güter ein Gefühl schwerer Belastung, die den Gang ins praktische Amt behindert!

BARTH sieht eben vor seinem Eintritt in das volle Leben der Praxis noch einmal seiner geistigen Erzieherin in's Angesicht, und diese Konfrontation mit der „modernen Theologie“ veranlaßt den begabten jungen Mann zwar nicht zu einer Anklage gegen sie, die ihn für dies Amt vorbereitete, aber in seinem Blick liegt Schwermut und sein Auge verrät sein Unbefriedigtsein. Er hat keine Ursache, der „modernen Theologie“ Vorwürfe zu machen; denn sie sucht mit ihm ehrlich und leidenschaftlich nach der Wahrheit.... Und doch steigt schon jetzt in KARL BARTHs Seele die Vermutung auf, daß „moderne Theologie“ und „Reichsgottesarbeit“ in einem spannungsvollen Gegensatz zueinander stehen ²⁾).

Ist das nicht bereits das erste Symptom dessen, was die Zukunft zeitigen wird? Wenn nämlich der reifer gewordene Geist aus voller, gesegneter „Reichsgottesarbeit“ heraus erst klarer einsehen wird, worin die eigentliche Gefahr der ganzen „modernen Theologie“ verborgen liegt?

Aber 1909 ist KARL BARTH noch mit voller Überzeugung

¹⁾ *a.a.O.*, S. 317—321; siehe auch S. 479—486.

²⁾ Besonders lehrreich ist es, in der genannten Zeitschrift nachzulesen, wie zwei professorale Opponenten dem jungen BARTH antworten und ihn mit der bekannten Unterscheidung zwischen wissenschaftlichen Seinsurteilen und religiösen Werturteilen zu beschwichtigen versuchen!

„Marburger“; und er denkt nicht daran, wenn er erst Pfarrer geworden ist, die „moderne Theologie“ zu verleugnen. KARL BARTH weiß bereits am Ende seiner Studentenjahre nur zu gut, daß man Strömungen und Standpunkten gegenüber niemals tun darf: „als ob...“ Man überwindet sie nicht, ohne ganz durch sie hindurchgegangen zu sein! Im dritten Heft des dritten Jahrgangs (1925) von *Zwischen den Zeiten* hat BARTH eine Studie über die dogmatische Prinzipienlehre WILHELM HERRMANNs veröffentlicht. Da spricht er auch von seinen Marburger Jahren, in denen er für HERRMANN begeistert war. „HERRMANN war der theologische Lehrer meiner Studentenzeit. Der Tage, in denen ich vor bald 20 Jahren in Berlin zum erstenmal seine Ethik las, erinnere ich mich, wie wenn es heute wäre. Hätte ich das Temperament von KLAUS HARMS, so könnte ich von HERRMANN wohl Ähnliches sagen, wie jener von SCHLEIERMACHER oder wie STILLING von HERDER: „ich empfang von diesem Buch den Stoß zu einer ewigen Bewegung“¹⁾. Und an einer anderen Stelle in demselben Artikel heißt es: „Es wehte *Freiheitsluft* in HERRMANNs Auditorium. Es war gewiß kein Zufall, daß während langer Jahrzehnte jedes Semester eine kleine Karawane gerade von *Schweizern* die Wallfahrt nach Marburg antrat und sich dort überaus heimisch fühlte. Unser ohnehin gegen alle Autoritäten rebellischer Sinn kam da auf seine Rechnung. Wir hörten es gerne, wenn der Traditionalismus zur Rechten, der Rationalismus zur Linken, die Mystik nach hinten zum alten Eison fuhren und schließlich „die positive mit der liberalen Dogmatik in dasselbe Grab geworfen“ wurde. Wer HERRMANN gehört hatte, der konnte sich nachher JOHANNES MÜLLER schenken. Daß es mit dem Intellektualismus nichts sei und daß es auf das „Erleben“ ankomme, darüber wußte er Bescheid“²⁾.

Auch was BARTH unmittelbar auf diese Worte folgen läßt, verdient unsere volle Aufmerksamkeit: „Nun das alles durfte und mußte grundsätzlich so sein, sage ich noch heute, obwohl ich jetzt weiß, daß damals der alte Adam in mir sich dieser Sache mehr freute als der neue.“ BARTH weiß nur zu gut, daß er mit den Jahren „ein etwas merkwürdiger HERRMANN-Schüler“ geworden ist. Aber er ist nur darum so anders geworden, weil er ein wirklicher Schüler HERRMANNs sein wollte. „Von HERRMANN habe ich mir etwas Grundlegendes sagen lassen, das,

¹⁾ a.a.O., S. 246.

²⁾ a.a.O., S. 276—277.

in seine Konsequenzen verfolgt, mich nachher nötigte, so ziemlich alles Übrige ganz anders zu sagen und schließlich sogar jenes Grundlegende selbst ganz anders zu deuten als er." „Und dennoch hat *er* es mir gezeigt. Das kann ich mir nicht nehmen lassen, und das muß ich nun auch einmal öffentlich dankbar anerkennen." ¹⁾

So tritt KARL BARTH als überzeugter Marburger, als begeisterter HERRMANN-Schüler in das praktische Amt: es war das eines Hilfspredigers an der deutschen reformierten Gemeinde in Genf. „Und als am Tage, da ich mein erstes Amt antrat, fünf Minuten bevor ich die Kanzel besteigen sollte, die Post mir die damals neue vierte Auflage der Ethik vom Verfasser geschenkt zutrug, da habe ich dieses Zusammentreffen als eine Einweihung für alle Zukunft aufgefaßt" ²⁾. Das ist gewiß ein Beweis, daß KARL BARTH 1909 noch nicht die geringste Neigung hatte, den religiösen Individualismus und den historischen Relativismus der modernen Theologie über Bord zu werfen! Und hat nicht auch grade ein dankbarer Schüler HERRMANNs alle Ursache, mit radikaler Abweisung und rücksichtsloser Kritik überaus vorsichtig umzugehen? Das ist jedenfalls sicher, daß in KARL BARTHs Bemerkungen zu dem Thema „moderne Theologie und Reichsgottesarbeit" sehr wenig Leidenschaft und radikale Kritik steckt.

Warum ich gerade das hervorhebe?

Eben um deutlich zu machen, daß uns schon in dem Augenblick, wo BARTH in das geistliche Amt eintritt, die „psychologische" Erklärung seiner eigentümlichen Anschauungen im Stiche läßt.

Bekanntlich finden sich im *Römerbrief* — ich werde darauf später noch zurückkommen müssen — zahlreiche Citate aus und Hinweisungen auf Schriftsteller, die zu den schärfsten Kritikern des Lebens ihrer Zeit gehört haben. Ich denke an DOSTOJEWSKI, der die ganze westeuropäische Kultur so unsagbar realistisch in ihrer Leere und Gottlosigkeit zeichnet und die Menschen dieser Kulturwelt mit einer grauenerregenden Ehrlichkeit psychologisch seziert und in den niedrigen Leidenschaften, die ihr Leben ausmachen, und in ihrer hochmütigen Rebellion gegen den Schöpfer der Geister an den Pranger stellt. Ich denke an HERMANN KUTTERS und SÖREN KIERKEGAARDS radikale Kritik der „christlichen" Kirche und der „christlichen" Gesellschaft.

¹⁾ *a.a.O.*, S. 247.

²⁾ *a.a.O.*, S. 246.

Ich denke auch an FRIEDRICH NIETZSCHE und seine leidenschaftlichen Hammerschläge, mit denen er das Leben des Durchschnittsmenschen trifft, an seine ganze Lebens- und Weltanschauung. Ich denke endlich an FRANZ OVERBECK, den radikalen Theologieprofessor ¹⁾, der die Wortführer der „modernen Theologie“, ganz gleich ob historisierend oder psychologisierend, ob in Schleiermacherschen oder Ritschlschen Bahnen gehend, „die Totengräber“ des Christentums genannt hat ²⁾, weil er in dieser modernen Theologie, so wie sie sich entwickelte, nur das immer erneute Bestreben sah, die Wahrheit der „Urgeschichte“ des ältesten Christentums zu verwischen.

Läßt sich BARTHS offenkundiges Sympathisieren mit diesen schärfsten Kritikern des Menschen und des offiziellen Christentums, wie es uns in seinem *Römerbrief* auf Schritt und Tritt begegnet, nun aus seiner Naturanlage und einer gewissen Vorliebe für absolute Gegensätze erklären? Sind es am Ende nur Äußerungen einer Sturm- und Drangperiode, wenn BARTH in seinem *Römerbrief* sich so spontan an Denker und Dichter anschließt, die niederreißend gewirkt haben?

Was wir bisher an Tatsachen gefunden haben, verschließt uns unwiderruflich diesen Weg zur Erklärung der BARTHschen Anschauungen. Machte sich hier wirklich nur natürliche Veranlagung, jugendliches Stürmen und Drängen geltend, dann müßte BARTH diese Vorliebe für radikale Äußerungen bereits in Marburg am Ende seiner Studentenzeit, und zwar dann noch ungezügelt selbst, besessen haben. Aber davon merkt man bei ihm — wenigstens in seinen Äußerungen über Religion und Theologie — nichts.

Natürlich behaupte ich nicht, BARTH habe DOSTOJEWSKI, KIERKEGAARD, KUTTER, NIETZSCHE und OVERBECK in seiner Marburger Zeit überhaupt noch nicht gekannt. Mit Bezug auf einige dieser Schriftsteller wenigstens dürfte das Gegenteil wahrscheinlicher sein; und sicherlich hat BARTH KUTTER gekannt, der ja in seinem Vaterland wirkte und schrieb und weithin bekannt war.

Wir haben also hier schon auf die merkwürdige Tatsache zu

¹⁾ Wie OVERBECK schärfste, vernichtende Kritik in zuweilen spöttisch-sarkastischem Tone zu üben versteht, das mag man in seinem, von C. A. BERNOULLI aus dem Nachlaß herausgegebenen Werke „Christentum und Kultur“ (erschienen 1919 im Verlage von Benno Schwabe in Basel) auf S. 198 ff. nachlesen.

²⁾ a.a.O., S. 20.

weisen, daß KARL BARTH sich während seiner Studienzeit, in der er sich jugendlich, spontan, leidenschaftlich zeigt, viel kramphafter gegen die Konsequenz einer radikalen, abbrechenden Kritik sträubt als in einer späteren Periode, in der er um der „Reichsgottesarbeit“ willen, aber mehr noch um der Theologie selbst willen, bereit war, aller „modernen Theologie“ (auch der „modern-positiven“!) die OVERBECKSche Etikette „tollgewordene Philisterei“¹⁾ aufzukleben.

Diese Tatsache bedarf der näheren Erklärung. Was hat die Neigung, auf der ganzen Linie der Lebenspraxis und Weltanschauung, der Religion und Theologie zum Angriff überzugehen, in späterer Zeit bei BARTH so wesentlich verstärkt?

Bevor ich aber auf diese Frage eingehe, möchte ich zunächst einmal feststellen, was es für BARTH bei seinem Amtsantritt bedeutete, ein überzeugter HERRMANN-Schüler zu sein.

Bis jetzt bestimmten wir BARTHS Verhältnis zu dem Geistesleben des ersten Jahrzehnts unseres Jahrhunderts negativ und fanden zu unserer Überraschung, daß das, was wir sogar in noch nicht gezügelter Form bei ihm zu finden erwarteten, ihm überhaupt noch nicht eigen war.

Untersuchen wir also nun, was es positiv für die weitere Entwicklung seines religiösen Lebens und Denkens bedeutete, daß er als überzeugter Marburger von der Universität kam.

Es bedeutete natürlich, daß er WILHELM HERRMANN'S Auffassung von der Religion teilte und sie also als „besonderen individuellen Lebensbesitz einzelner Menschen“ umschrieb²⁾. Anders gesagt: „Religion ist die in sich selbst begründete, nur als wunderbare „geschichtliche“ Tatsache anschaulich zu machende Fähigkeit, in Ereignissen Handlungen eines Gottes zu sehen. Noch anders formuliert: Den als nachweisbar wirklich erfaßten Objekten gegenüber muß es sich entscheiden, ob sich das Subjekt in einem Leben, das es für sich allein hat, oder in einem „inneren Leben“ behaupten kann. Das Erwachen des Individuums zu einem für es selbst begründeten Bewußtsein eines solchen eigenen Lebens ist die Religion“³⁾.

In diesen Sätzen sind zwei Ausdrücke in Anführungsstriche gesetzt: „historisch“ und „inneres Leben“. Was das erste angeht, so weiß der HERRMANN-Schüler, „daß der wesentliche

¹⁾ *a.a.O.*, S. XXXVI.

²⁾ *Zwischen den Zeiten*, Heft XI, 1925, S. 249.

³⁾ *a.a.O.*, S. 251.

Gehalt der Geschichte nur von dem erfaßt wird, dem die Personen zu Offenbarungen werden, die er selbst erlebt" ¹⁾).

Und was nun das zweite betrifft: in der Sphäre des Christentums geht von dem „inneren Leben“ Jesu erlösende Kraft aus. Das ist die eigentliche Heilstatsache. Jesus wird den Gläubigen ein Element ihres inneren Lebens. Die religiöse Erfahrung des Christgläubigen, durch die er zu reinem Vertrauen auf Gott befreit wird, ist in der Geschichte begründet, „in dem von uns erlebten Faktum eines *wunderbaren* Menschen, in welchem jenes erlösende Paradox von Hoheit und Güte zur Erscheinung kommt" ²⁾).

Wenn aber KARL BARTH 1909 in der Auffassung der Religion noch so mit WILHELM HERRMANN eins war, dann muß er auch, um die Gottesfurcht in sich selbst begründet sein zu lassen, mit HERRMANN bereit gewesen sein, an KANT und SCHLEIERMACHER, wenn auch nur sehr maßvoll, Kritik zu üben. HERRMANN hat sowohl KANT als SCHLEIERMACHER ein intellektualistisches Mißverstehen dessen, was Religion sei, vorgeworfen. KANT ließ den sittlichen Idealismus (das Denken über das primäre moralische Faktum — das „Du sollst“) mit Notwendigkeit zur Religion führen, vergaß aber, „daß die *Voraussetzung* jenes „Denkens“ ein *Erleben* jenes Gedachten in der Verborgenheit des Individuums ist." SCHLEIERMACHER aber machte aus dem religiösen Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit zu sehr etwas Gegebenes und vergaß, daß Religion ein fortgesetztes Suchen und Neuwerden und Erleben ist; während er obendrein die Religion allzu passiv umschrieb und ihr Objekt zu einseitig zu Gunsten des subjektiven Gefühls, das rein in sich selbst bewegt wird, verwahrloste ³⁾).

Wenn BARTH also später an die von SCHLEIERMACHER ausgegangene Richtung das Messer seiner Kritik setzt, dann kann er an seine Marburger Zeit anknüpfen. Und tatsächlich tut er das auch. Er zieht später die Konsequenzen. Dann erklärt er unumwunden, SCHLEIERMACHER gehöre nicht in die Reihe der Gotteszeugen, die von JEREMIAS über PAULUS und die Reformatoren zu KIERKEGAARD führe ⁴⁾.

Aber auch mit Beziehung auf KANT gilt, daß KARL BARTH

¹⁾ *a.a.O.*, S. 249—250.

²⁾ *a.a.O.*, S. 257—258.

³⁾ *a.a.O.*, S. 253—254.

⁴⁾ *Das Wort Gottes und die Theologie*, S. 164.

später in seiner Kritik des Kantianismus an das, was HERRMANN'S Unterweisung ihn auch hier gelehrt, hat anknüpfen können. Daß BARTH zu einer grundsätzlichen Kritik des Kantianismus so wenig gekommen ist, ist merkwürdig. Und doch hatte HERRMANN seinem Schüler einen deutlichen Fingerzeig gegeben, als er den Kantischen Religionsbegriff als Intellektualismus kennzeichnete. Wenn KARL BARTH auch hier aus dem, „was HERRMANN ihm zuerst gezeigt“, die Konsequenzen gezogen hätte, dann wäre er, so möchte ich meinen, nicht dabei stehen geblieben, so ohne alle Einschränkung die Bescheidenheit des Kantischen Kritizismus, der der Vernunft ihre Grenzen setzt, zu rühmen¹⁾. Ist das wirklich Demut, wenn der Mensch mit seinem Denken, seinem kritischen Denken, seiner Vernunftkritik, die Grenzen setzt, statt Gott sie setzen zu lassen? Ich habe in meinem vorigen Vortrage nachgewiesen, daß BARTH in seiner Lehre des religiösen Erkennens KANTS transzendente Methode immer wieder in ihr Gegenteil umschlagen läßt. Wenn ich mir aber vergegenwärtige, wie BARTH in seinem *Römerbrief*²⁾ immer wieder seine besondere Wertschätzung KANTS äußert, dann muß ich fast zu der Überzeugung kommen, daß BARTH diese Umkehrung des Kantischen Kritizismus bislang noch nicht mit vollem Bewußtsein vollzogen hat.

Ein einziges Mal erklärt BARTH ausdrücklich: „hier können wir KANT nicht folgen“³⁾. Aber warum sagt er das so reserviert, als handle es sich bloß um eine nebensächliche Abweichung? Und doch könnte diese Abweichung getrost als ein Symptom eines grundverschiedenen Blickes auf Mensch und Gott angesehen werden! Daß BARTH das nicht eingesehen zu haben scheint, trotzdem er sogar seine Anmerkung über seine Abweichung von der Auffassung KANTS in demselben Zusammenhang mit dem Satz einführt: „Die Grenze des von uns aus Möglichen ist Gott“, — das ist erstaunlich. Es brauchte aus diesem Satz nur die Folgerung gezogen zu werden, und die Einsicht war da: Grenzen der Menschheit dürfen nicht vom menschlichen Denken, also nicht vom Menschen aus festgesetzt werden! So wäre KANTS Rationalismus entlarvt gewesen!

Kehren wir nun zu der Frage zurück, deren Beantwortung

¹⁾ Vgl. *Römerbrief*³⁾, S. 351.

²⁾ *Römerbrief*³⁾, S. 351. 370, 418, 453.

³⁾ *Römerbrief*³⁾, S. 454.

unerläßlich ist, wenn wir BARTH als Kind seiner Zeit verstehen sollen. Wo liegt die Ursache der stets schärfer werdenden Kritik BARTHS am menschlichen Leben in seinem ganzen Umfange und seines immer engeren Anschlusses an DOSTOJEWSKI, KIERKEGAARD, NIETZSCHE, OVERBECK, wie er ihn in jener späteren Lebensperiode, in der der *Römerbrief* entstand und umgearbeitet wurde, vollzogen hat?

Die Antwort scheint mir überaus einfach zu sein. Im praktischen Pfarramt ist BARTH durch das Studium der Heiligen Schrift, zumal bei seiner Predigtvorbereitung, von dem unablässigen Angriff des Wortes Gottes auf den Menschen und alles, was vom Menschen kommt, gepackt worden. Dann aber hat ihn weiter besonders das Studium der paulinischen Briefe gezwungen, nun auch selbst das zu tun, was er bei den biblischen Gestalten allen beobachtete: steil aufwärts zu blicken. Da hat er in Gott jenen wunderbaren Blickpunkt gefunden, in dessen Strahlenglanz das ganze Menschenleben in einem Augenblick fragwürdig gemacht und alles sub specie mortis, in das Licht des göttlichen Verdammungsurteils gerückt wurde.

Die Entdeckung der „Angriffs“-Methode der Propheten und Apostel muß BARTH tief ergriffen haben. Er empfand, wie sehr „es auch ihn anging“. Und daß er das tief ergriffen empfand, das ist das unerklärliche Wunder, vor dem alle psychologischen und historischen Erklärungsversuche Halt machen müssen. Hier ist das absolute Wunder. Das Wunder des freien Erbarmens, der Erwählung Gottes. Als aber diese Ergriffenheit und diese Einsicht da waren, als für den ehemaligen Genfer Hilfsprediger, der seit 1911 Pfarrer in Safenwil im Schweizerischen Kanton Aargau war, Gott *Gott* wurde (Gott — *Gott* in einem Sinne, der ihm bis dahin völlig unbekannt gewesen war!) — da wurde KARL BARTH radikal. Weil er nun ganz als Zeuge der Offenbarung sprechen durfte. Und wenn er nun DOSTOJEWSKIS Werke liest oder KUTTERS *Sie müssen* oder KIERKEGAARDS *Enten-eller* oder OVERBECKS *Christlichkeit unserer heutigen Theologie* oder NIETZSCHES *Also sprach Zarathustra*, dann liest er sie alle, soweit er sie schon früher gekannt hat, mit ganz anderen Augen als bisher. Es ist gerade umgekehrt gegangen, als man schon mehrfach vermutet hat: BARTH legt nicht den Römerbrief mit Hilfe einer sehr radikalen Welt- und Lebensanschauung aus, zu der ihm die bereits häufiger genannten Schriftsteller im einzelnen verholfen hätten. Vielmehr hat er

die modernen, radikalen, leidenschaftlich die Geißel schwingenden Autoren mit der Brille biblischer Welt- und Lebensanschauung gelesen. Die „biblischen Menschen“ hatten ihm den einen gewaltigen „perspektivischen“ Punkt gezeigt, von dem aus alles Menschliche beurteilt werden muß. Und dann hat er DOSTOJEWSKI, KUTTER, KIERKEGAARD, OVERBECK und NIETZSCHE, die in seiner Studentenzeit keine Bedeutung für ihn gehabt hatten, gelesen und fand nun in den Bildern, die sie zeichnen, in der Kritik, die sie üben, *denselben* „Blickpunkt“, von dem aus alles in die Krisis kommt, um dann zugleich auch sinnvoll zu werden.

Die Richtigkeit des hier Gesagten wird jeder zugeben müssen, der einmal THURNEYSSENS Essay über *Dostojewski* ¹⁾ mit anderen Schriften über den berühmten russischen Romancier verglichen hat. THURNEYSEN schildert DOSTOJEWSKIS Bedeutung ganz vom Standpunkte der Jung-Schweizer aus. Man könnte diese Schrift des treuen Freundes BARTHS beinahe eine kurze Zusammenfassung der Grundgedanken des BARTHSchen Hauptwerkes nennen: es ist unbestreitbar eine Beleuchtung Dostojewskischer Menschen und Gedanken unter dem Gesichtspunkt des *Römerbriefes*. Viele begeisterte DOSTOJEWSKI-Leser werden ehrlich bekennen müssen, daß sie das alles so jedenfalls nie in den Werken ihres russischen Dichter-Denkens gefunden haben. Und andere werden es vielleicht noch schärfer ausdrücken und sagen, eine solche Beleuchtung heiße *Einlegen*, sei aber kein *Auslegen* mehr.

Wie dem nun auch sei, jedenfalls steht unumstößlich fest, daß die Auslegung, die BARTH-THURNEYSEN den Werken DOSTOJEWSKIS geben, bereits einen bestimmten Gesichtspunkt voraussetzt. Und wir wissen nun, daß dieser Gesichtspunkt die Passion der biblischen Menschen, steil aufwärts zu blicken, ist.

So ist also KARL BARTH in den Jahren, als er im praktischen Amt stand, ein Kind der „Welt der Bibel“ geworden; das ist er zuerst, und ein Kind seiner Zeit also erst in zweiter Linie.

Sagt diese Behauptung nun auch, DOSTOJEWSKI, KUTTER, KIERKEGAARD, OVERBECK und NIETZSCHE könnten BARTHS Denken lediglich negativ beeinflußt haben? Hat BARTH also in diesen leidenschaftlichen Geistern nur Bundesgenossen beim Abbruch von Kirche und Welt und Gesellschaft finden können,

¹⁾ E. THURNEYSEN, *Dostojewski*, 3. Aufl., München, 1925.

um dann, sobald es um das Positive geht, doch wieder als der, der in der „Welt der Bibel“ leben will, allein stehen zu müssen? Es scheint ja fast, als müsse man so folgern. Denn wer sich mitten in die Sphäre der besonderen Offenbarung stellen will, weil er die Gedankenwelt der Heiligen Schrift primär sieht, der ist doch schon fast gezwungen, die Sphäre der allgemeinen Offenbarung nur negativ zu werten. Das würde aber eben auch bedeuten, daß er die Autoren dieser Welt nur an ihrem Abbruch beteiligt oder — sie nach der Erfüllung, die nur die Heilswahrheit des biblischen Christentums bringen kann, hungern und dürsten läßt.

Und doch irrt, wer den Einfluß der meisten dieser Schriftsteller auf KARL BARTH auf das Negative beschränkt sein lassen möchte. In der ganzen Theologie BARTHS ist übrigens, wie wir gesehen haben, für eine Unterscheidung der allgemeinen und besonderen Offenbarung kaum Platz ¹⁾. Offenbarung ist eben Offenbarung; und alle Offenbarung ist auf den Glauben zu beziehen. Und Glaube ist eben Glaube, d. h. errettender Glaube. Darum können im *Römerbrief* MOSES und PLATO zuweilen einfach nebeneinander gestellt werden; darum ist es für KARL BARTH nichts Ungewöhnliches, bei einer Aufzählung von Glaubenshelden ABRAHAM, JEREMIA, SOKRATES, GRÜNEWALD, LUTHER, KIERKEGAARD, DOSTOJEWSKI hintereinander zu nennen ²⁾. Vergewenwärtigt BARTH sich die Reihe der „Eingeweihten“, der Menschen, die um die Problematik des Lebens wußten, dann läßt er die Reihe mit HIOB anfangen und mit DOSTOJEWSKI enden ³⁾. Am äußersten Rand alles dessen, was bei Menschen — die religiösen Möglichkeiten eingeschlossen — möglich ist, da beginnt für BARTH die Welt, in der „die Unerbittlichkeit CALVINS, der dialektische Mut KIERKEGAARDS, die Ehrfurcht OVERBECKS, der Ewigkeitshunger DOSTOJEWSKIS, die Hoffnung BLUMHARDTS . . .“ herrschen ⁴⁾. Wieder an einer anderen Stelle treffen wir die Zusammenstellung KIERKEGAARD, OVERBECK und BLUMHARDT, und von allen dreien (auch von dem radikalen Skeptiker OVERBECK!) wird ein wertvoller positiver

¹⁾ Ich sage „kaum“, denn man findet im *Römerbrief* auch Stellen, die in andere Richtung weisen; siehe z.B. S. 28 unten; 54.

²⁾ *Römerbrief*³, S. 93.

³⁾ *Römerbrief*³, S. 221.

⁴⁾ *Römerbrief*³, S. 234.

Beitrag zur Verdeutlichung der Einsicht in das Wesentliche der Christusgnade genannt ¹⁾).

Zuweilen wird auch der Gang eines biblischen Buches z.B. der Genesis oder PAULUS' Römerbrief einfach mit dem Verlauf eines DOSTOJEWSKISCHEN Romans in Parallele gestellt ²⁾, während von Iwan Karamasoff, einer der Hauptfiguren in dem Roman „Die Brüder Karamasoff“ ³⁾ erklärt wird, er habe ebenso wie LUTHER Dämonen gesehen, nachdem ihm der Tod (der jenseits der Grenze des Lebens ist), wo für noble Gefühle und edle Menschlichkeit kein Raum ist, als der Sinn der Religion deutlich geworden war ⁴⁾).

Gewiß, KARL BARTH analysiert und kritisiert und entlarvt genau so radikal wie all die so oft von ihm citierten Autoren. Sie sind seine Bundesgenossen, wenn er seine Angriffe auf Kultur und Kirche und Gesellschaft richtet und zumal auf die Menschen dieser Kultur, Kirche und Gesellschaft.... Aber hinter all dem Negativen steckt der positive Zweck. All dies Abbrechen setzt bereits den neuen Bauplan voraus. BARTH ist überzeugt, daß sie alle, die der Welt, der Kirche, der Theologie die Totenglocke läuten, und denen er sich so gerne zugesellt, auch etwas von dem Positiven gehabt haben, zum wenigsten ein Vorgefühl davon.

Er entdeckt in ihrer Abbruchsarbeit überall Weitblick und eine gewisse Einheit in den grauenvoll realistischen Bildern, die sie malen. Beides, diesen Weitblick und diese Einheit, hat erst ein „Fluchtpunkt“ ermöglicht, der ihr Denken bewußt oder unbewußt beherrschte; der Punkt ist der wirkliche, der lebendige Gott, der Ursprung und das Ende, der Unsinn und der Sinn aller Wirklichkeit.

Selbst bei NIETZSCHE verläßt ihn sein Drang, das Werk dieser radikalen Propheten des Abbruchs nach der positiven Seite zu würdigen, nicht. Daß NIETZSCHE „in wilder Auflehnung gegen Gott“ sich befand, weiß BARTH natürlich und spricht es auch offen aus; aber er weiß auch, daß NIETZSCHE trotzdem ungleich lebendiger als die gedanken-lose, starre, direkte Gläubigkeit, die ihn zu verdammen wagt, empfand, daß das Skandalon der

¹⁾ a.a.O., S. 5.

²⁾ a.a.O., S. 98, 489.

³⁾ Vgl. die bekannten bei R. Piper & Co. und im Insel-Verlag erschienenen Ausgaben oder die billige in Reclams Universal-Bibliothek.

⁴⁾ Römerbrief³, S. 235.

Praedestination verkündigt und vernommen werden muß, sobald es um die tiefersten Lebensfragen geht ¹⁾).

BARTH weiß, daß NIETZSCHE von der christlichen Heilsverkündigung so gut wie gar nichts verstanden hat: er hat sie ja als „dicke Schwermut“ der „Prediger des Todes“ mißverstanden ²⁾. Aber ebensosehr ist BARTH davon überzeugt, daß jedes Kind Gottes das durchmachen muß, wovon NIETZSCHE so erschütternd redet: „In allen Dingen bis auf den hoffnungslosen Grund sehen“. Verschiedentlich teilt BARTH mit offensichtlicher Zustimmung längere Abschnitte aus dem einen oder anderen Werk NIETZSCHES mit und zwar merkwürdiger Weise wiederholt unmittelbar neben einem Citat aus LUTHERS Schriften ³⁾. Das sind dann jedesmal Worte, in denen das Positive durchstrahlt: die Erwartung einer „neuen Welt“. Ich will ein paar Beispiele von solchen NIETZSCHE-Citaten in BARTH'S *Römerbrief* geben. Auf Seite 291 führt er NIETZSCHE als Gewährsmann wie folgt an: „....Wir kommen für gewöhnlich aus der Tierheit nicht heraus, wir selbst sind die Tiere, die sinnlos zu leiden scheinen. Aber es gibt Augenblicke, wo wir dies begreifen; dann zerreißen die Wolken, und wir sehen, wie wir samt aller Natur uns zum (wahren) Menschen hindrängen, als zu etwas, das hoch über uns steht.... Aber wir fühlen zugleich, wie wir zu schwach sind, jenen Augenblick der tiefsten Einkehr lange zu ertragen, und wie nicht wir die Menschen sind, nach denen die gesamte Natur sich zu ihrer Erlösung hindrängt: viel schon, daß wir überhaupt einmal ein wenig mit den Köpfen heraustauschen und es merken, in welchen Strom wir tief versenkt sind. Und auch das gelingt uns nicht aus eigener Kraft....“ Und daneben stelle ich das NIETZSCHE-Citat in BARTH'S *Römerbrief* ³⁾ auf Seite 289: „....Wer aber Unwahrheit in allem sucht und dem Unglücke sich freiwillig gesellt, dem wird vielleicht ein anderes Wunder als Enttäuschung bereitet: etwas Unaussprechbares, von dem Glück und Wahrheit nur götzenhafte Nachtbilder sind, naht sich ihm, die Erde verliert ihre Schwere, die Ereignisse und Mächte der Erde werden traumhaft, wie an Sommerabenden breitet sich Verklärung um ihn aus. Dem Schauenden ist, als ob er gerade zu wachen anfinge und als ob nur noch die Wolken

¹⁾ *Römerbrief* ³⁾, S. 334.

²⁾ *a.a.O.*, S. 76.

³⁾ *a.a.O.*, S. 289, 291, 293, 294.

eines verschwebenden Traumes um ihn her spielten. Auch diese werden einst verweht sein: dann ist es Tag."

Es darf also wohl als feststehend angesehen werden, daß KARL BARTH immer wieder versucht, seine leidenschaftlichen Unheilspropheten positiv zu verwerten. Wenn ich mich nun frage, welche Einflüsse KARL BARTH als Kind seiner Zeit in positiver Beziehung von diesen Autoren, die er neben den großen Figuren der Reformatoren des 16. Jahrhunderts mit solcher Vorliebe citiert, empfangen hat, dann möchte ich zwischen formellen und materiellen Einflüssen unterscheiden.

Zu den formellen Einflüssen rechne ich den leidenschaftlichen Ton, in dem BARTH in allen seinen Äußerungen, besonders aber doch im *Römerbrief* redet; den Ton der „verabsolutierenden Anklage“, den er ja selbst als so bezeichnend für KIERKEGAARD und KUTTER zur Sprache bringt ¹⁾. Auch in seiner Vorliebe für Paradoxien haben ihn zweifellos KIERKEGAARD und KUTTER, OVERBECK und NIETZSCHE bestärkt. Weiter verrät BARTHS Sprachgebrauch fortgesetzt seine Vertrautheit mit seinen Lieblingsschriftstellern. Ich denke an Ausdrücke wie: Unmittelbarkeit (KUTTER); Unkenntlichkeit, Ärgernis, Jesu Incognito, das existentielle Denken, das Da-sein und So-sein, der Augenblick zwischen den Zeiten (KIERKEGAARD); Urgeschichte, „sich in die Luft stellen“ ²⁾, die profane, skeptische Weltanschauung, der ausbrechende Dualismus der Religion (OVERBECK).

Was das Materielle angeht, so beweist BARTHS *Römerbrief*, daß von den nun oft genannten Autoren KIERKEGAARD und OVERBECK den stärksten Einfluß auf ihn gehabt haben. Trotzdem KIERKEGAARD sich nicht einen Christen nennen wollte und BARTH selbst OVERBECK einen „Antireligiosus“ nennt ³⁾.

Ein Vergleich der Anschauungen KARL BARTHS mit denen SÖREN KIERKEGAARDS ist uns durch das von AUGUST MESSER in Gemeinschaft mit ANDERS GEMMER im vergangenen Jahre herausgegebene Buch: *Sören Kierkegaard und Karl Barth* ⁴⁾ wesentlich erleichtert. MESSER, seines Zeichens Philosoph, ist von BARTHS Anschauungen gepackt und rechtfertigt eine Vergleichung der Ansichten der beiden einander innerlich so

¹⁾ a.a.O., S. 379.

²⁾ Vgl. FRANZ OVERBECK, *Christentum und Kultur*, Basel, 1919, S. 77.

³⁾ *Römerbrief* ³⁾, S. 113.

⁴⁾ Stuttgart, Verlag Strecker & Schröder, 1925.

verwandten Persönlichkeiten u. a. mit einem Worte BARTHS aus der Vorrede zur 2. Auflage des *Römerbriefes*: „Wenn ich ein System habe, so besteht es darin, daß ich das, was KIERKEGAARD den „unendlichen qualitativen Unterschied“ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. „Gott ist im Himmel und du auf Erden.“ Die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem“ ¹⁾.

MESSERS Hinweis auf BARTHS eigenes Wort besteht zu Recht. Es läßt uns sofort fühlen, daß der theologische und philosophische Ausgangspunkt bei beiden unbedingt der gleiche ist.

Wir meinen den konsequent-personalistischen Blick auf die theologischen und philosophischen Probleme. Wir meinen die zentrale Stellung, die der Kategorie des „Einzelnen“ als religiös-ethischer Kategorie ohnegleichen gegeben wird. Und in der starken Abneigung gegen alles abstrakte Reden über Gott und Mensch, die Welt und das Wesen der Dinge sind KIERKEGAARD und KARL BARTH einander durchaus gleich. Nach allem, was wir in unserem vorigen Vortrage bereits über KARL BARTHS Anschauungen mitteilten, sind es für uns eigentlich lauter bekannte Klänge, wenn wir KIERKEGAARD versichern hören, er sehe seinen besonderen Beruf darin, den Menschen das Leben schwieriger zu machen; die Spekulationssucht des Zeitgeistes mit seinen Aspirationen im Sinne des Hegelschen Systems habe die Menschen beinahe vergessen lassen, was „existieren“ bedeute, was „Innerlichkeit“ sei. „Existieren“ will so viel sagen wie: in Leidenschaft leben, oder: praktisch handeln, oder: sich Ziele setzen und Entscheidungen treffen. Wer dagegen sich Spekulationen hingibt, vergißt gänzlich zu existieren, weil er nur auf die philosophische Betrachtung des Daseins, also rein objektiv eingestellt ist. Und nun kommt es demgegenüber gerade darauf an, in der Leidenschaft der Unendlichkeit ein persönliches Verhältnis zur Wahrheit zu bekommen, denn „die Subjektivität ist die Wahrheit“ ²⁾.

Auch besitzt BARTH keinen geringeren „dialektischen Mut“ (*Römerbrief*³, S. 234) als KIERKEGAARD und behauptet genau wie dieser mit bewußter Kühnheit den paradoxalen Charakter

¹⁾ a.a.O., Vorrede, S. VII (*Römerbrief*³, S. XIII).

²⁾ a.a.O., S. 54 ff.

der Religion und der (religiösen) Wahrheit ¹⁾). Mit KIERKEGAARD weist BARTH auf das Ärgernis, das die christliche Glaubenswahrheit mit Notwendigkeit erregt. Nimm das Ärgernis aus dem Christentum weg, dann wird es ein bequemer, oberflächlicher Weg zur Seligkeit, auf dem kein Menschenkind tief genug verwundet, noch auch geheilt wird. Das Christentum wird dann die unwahre Erfindung des bloß menschlichen Mitleids, wobei der unendliche qualitative Unterschied zwischen Gott und Mensch vergessen wird ²⁾). An ungezählten Punkten des Lebens Jesu kann man Anstoß nehmen. Das Ärgernis, das der Mensch an Jesus während dessen irdischem Leben als Gott-Incognito nimmt, ableugnen wollen — das ist Blasphemie! ³⁾ Mit freudiger Zustimmung citiert BARTH KIERKEGAARD da, wo er sagt, das Ärgernis entstehe sogleich, wenn er sich echt existentiell ausdrücke, d. h. das Christliche in die Wirklichkeit setze, so daß das Dasein gesprengt wird ⁴⁾). Ebenso stimmt BARTH mit KIERKEGAARD durchaus überein, wenn es sich um die Wertung der Begriffe „Nächster“ und „Liebe“ im Christentum handelt: an mehr als einer Stelle erkennt man, daß BARTH meint, KIERKEGAARD habe sich über die Fragen des angewandten Christentums tiefer und richtiger ausgesprochen, als er selbst es würde tun können ⁵⁾). Auch was den Respekt vor SOKRATES und PLATO betrifft, möchte BARTH nicht hinter KIERKEGAARD zurückstehen.

Daß BARTH stark unter KIERKEGAARDS Einfluß gestanden hat, das braucht uns bezüglich der Richtigkeit unseres Ausgangspunktes, daß BARTH als ein Christusbekenner, als ein Zeuge der Offenbarung anerkannt sein will, nicht in Verlegenheit zu bringen. KIERKEGAARD mag ein Sonderling gewesen sein, der in seinen erbitterten Angriffen auf das offizielle Christentum vielleicht zuweilen zu weit ging: an der Tiefe seiner echt-christlichen Frömmigkeit zweifelt man in den Niederlanden nicht mehr, seit Professor VAN DIJK und Pfarrer G. J. A. JONKER ihn uns lesen und einigermaßen verstehen lehrten.

Aber ganz anders verhält es sich doch mit FRANZ OVERBECK. Er doch war der radikale Skeptiker, der alles unterst zu oberst

¹⁾ *a.a.O.*, S. 137 ff.

²⁾ *a.a.O.*, S. 73.

³⁾ *a.a.O.*, S. 262—263.

⁴⁾ *a.a.O.*, S. 424.

⁵⁾ *a.a.O.*, S. 424, 428, 479.

kehrt und als ein Einsamer den Wortführern der modernen Theologie in ihren verschiedensten Nuancierungen gegenübersteht; der nur um sich zu schlagen scheint und nur abbricht, ohne zum Aufbauen imstande zu sein. Kann BARTH, der positive Bekenner Christi, gerade von diesem Theologen etwas Aufbauendes gelernt haben?

Aber dann erinnern wir uns auf einmal wieder, wie BARTH in seinem *Römerbrief* irgendwo (S. 234) „die Ehrfurcht OVERBECKS“ in eine Reihe stellt mit der „Unerbittlichkeit CALVINS“. Diese Ehrfurcht, die OVERBECK durchgehends in seinem Reden und Schreiben zeigte, hat für BARTH etwas Vorbildliches, etwas aus jenem wunderbaren Grenzgebiet, wo Gott für den Menschen Gott ist. Ohne Zweifel meint BARTH mit dieser „Ehrfurcht“ OVERBECKS Ehrerbietung vor der Wahrheit ¹⁾, seine „grimmige Abneigung vor Illusionen“ ²⁾, seinen Widerwillen gegen die Puschereien der Theologen aus allerlei Schulen, die vertuschen, daß das Urchristentum nicht die entfernteste Ähnlichkeit mit ihren bleichen Idealen einer angeblich wahren Gottesfurcht hat.

Es wäre indertat der Mühe wert, einmal ausführlich zu untersuchen, wie sehr KARL BARTH, wenn es sich um die Probleme Christentum und Geschichte, Christentum und Kultur, Religion und Theologie handelt, ja auch in der radikal-konsequenten Herausarbeitung dieser Größen zu gewaltigen Gegensätzen — unter OVERBECKS Einfluß steht. Hoffentlich wird uns einmal eine Studie über *Franz Overbeck und Karl Barth* beschert. Wer die gewaltige Antithese zwischen Urchristentum und Welt durch monistisch klingende Floskeln verhüllen will, ist nach OVERBECK und BARTH „ein ausgezeichneter Verräter der Religion“ ³⁾. Und liegt es nicht ebenfalls durchaus auf der Linie BARTHs, um ebenso wie OVERBECK die Kirchengeschichte, wie sie realiter verläuft, profan zu nennen, da das Christentum wesentlich entarten muß, sobald es eine historische Größe wird ⁴⁾?

Und stimmt der BARTH des *Römerbrief* (das ist der BARTH,

¹⁾ FRANZ OVERBECK, *Christentum und Kultur*, Vorrede des Herausgebers, S. XXI. OVERBECKS Wahrheitsliebe....

²⁾ *Römerbrief*³, S. 61.

³⁾ *Römerbrief*³, S. 251.

⁴⁾ *Römerbrief*³, S. 184. Vgl. OVERBECK, *a.a.O.*, S. 7. „Das Christentum unter den Begriff des Historischen stellen, also zugeben, daß es historisch geworden ist, heißt zugeben, daß das Christentum *von dieser Welt* ist und in ihr, wie alles Leben, nur gelebt hat, um sich auszuleben.“

der ungefähr alles anders sagen muß als HERRMANN, nun auch die Marburger Theologie hinter ihm liegt) nicht eigentlich auch größtenteils mit den Ansichten OVERBECKS über die protestantische Theologie in Deutschland am Anfang des 20. Jahrhunderts überein, die ich noch eben in der Form, wie OVERBECK selbst sie gibt, Revue passieren lassen will? „Theologie ist der zu Gunsten der Religion geführte, aussichtslose Ringkampf mit gewissen Urwahrheiten, welche die letzten Probleme unseres Daseins, die Schwierigkeiten der Bedingungen, unter denen wir Menschen leben, uns gar zu rücksichtslos aufdecken.“ „Man kann die Theologie *den Satan der Religion* nennen.“ „Sie ist unter Umständen die Kunst, die Religion los zu werden und gelangt dazu im Großen zuletzt stets.“ „Die modernen Theologen machen es wie alle erfolgreichen Revolutionäre. Sie verleugnen ihre Vergangenheit oder suchen sich nur auf Schleichwegen zu behaupten, indem sie möglichst unbemerkt zur Ordnung zurückzukehren suchen. Vor allem wollen sie nicht, daß erkannt werde, wie die alte Ordnung nicht mehr herrsche und die Religion nicht mehr bedeute, was sie einmal bedeutet hat.“¹⁾

Unter den Schriftstellern, die KARL BARTH gerne anführt, nimmt weiter auch BLUMHARDT einen ehrenvollen Platz ein. Er wird oft in einer Aufzählung großer Männer an letzter Stelle genannt. Aber das ist sicherlich in dem Sinne: last not least zu verstehen. BARTHS Vorliebe für eine Gestalt wie die BLUMHARDTS beweist uns die völlige Unrichtigkeit des Vorwurfs, er bleibe im Negativen stecken. Es ist, als fühle er selbst, daß ein Vergleich seiner Ansichten mit den Gedanken OVERBECKS leicht zu solch einer Beschuldigung führen könne. Darum vielleicht bringt er so oft gleich hinter OVERBECK BLUMHARDT zur Sprache²⁾. An dem Glaubenshelden BLUMHARDT, mit dessen Namen das Wunder von Möttlingen, die Austreibung böser Geister aus einem Mädchen, Gebetserhörung, verbunden bleibt, ist nichts zu bewundern als allein das eine positive: Jesus ist Sieger³⁾.

¹⁾ FRANZ OVERBECK, *a.a.O.*, S. 13 f. Vgl. auch die Vorrede des Herausgebers, S. X ff.

²⁾ Vgl. *Römerbrief*³, S. 5, 234. Aber auch BARTH und THURNEISEN, *Zur inneren Lage*...., S. 3, 4. „BLUMHARDT und OVERBECK.... zusammengehörig in der Sache“. „BLUMHARDT als der vorwärtsschauende, hoffende OVERBECK“.

³⁾ Vgl. den Artikel J. CHR. BLUMHARDT in *RE*³, Bd. III, S. 264 ff., oder EUGEN JÄCKH, *Blumhardt Vater und Sohn, und ihre Botschaft*, 2te Aufl., Berlin, 1925. BLUMHARDT, geboren in 1805, war seit 1838

Die Bekanntschaft mit dem Leben und der Arbeit BLUMHARDTS kann nur positiven Einfluß auf BARTH gehabt haben. Wir haben allen Grund zu vermuten, daß BARTH die Gedanken FRIEDRICH ZÜNDELS gerade darum liebgewonnen hat, weil dieser pietätvoll das Leben Vater BLUMHARDTS beschrieben hat.

BARTH ist es um das Positive zu tun: um die Überwindermacht Christi und um die Hoffnung des Gläubigen auf diese erlösende Macht. Das mögen die sich gesagt sein lassen, die meinen, aller Weisheit Schluß sei bei BARTH eigentlich Nihilismus und Skeptizismus.

Von einem großen, direkt-positiven Einfluß HERMANN KUTTERS auf das Denken KARL BARTHS ist in der Neubearbeitung des *Römerbriefs* nicht viel mehr zu spüren.

Dieser Züricher Pfarrer war seit 1898 in seiner Stadtgemeinde von dem sozialen Problem derartig ergriffen worden, daß er unter vielen schweren, inneren und äußeren Kämpfen zu der Einsicht gelangte, die Kirche habe durch Unglauben und Weltförmigkeit ihre hohe Aufgabe, das Evangelium des lebendigen Gottes durchwirken zu lassen, verwahrlost ¹⁾. Wohl hätte KUTTERS scharfe Kritik der christlichen Kirche und Gesellschaft sich mit einer großen Vorliebe für HERRMANNs religiösen Individualismus prächtig kombinieren lassen. Hatte doch auch KUTTER in seinem Buch *Das Unmittelbare* sich so kräftig wie nur möglich für das Primäre des Lebens, das aller Gedankenarbeit vorangeht, eingesetzt. Und das Zentrale im Christentum war auch ihm ein Erlebnis: das Erlebnis Gottes als des Vaters, in Christus ²⁾. Aber, wie dem nun auch sei, dem Marburger Studenten war das Denken und Wollen des Züricher Pfarrers unverständlich.

Pfarrer in Möttingen, wo er zwei Jahre lang als Seelsorger um ein hochgradig hysterisches, von Dämonen geplagtes Mädchen gerungen hat. Am 28. Dezember 1843 fuhr endlich der böse Geist aus ihr aus mit deutlich vernehmbarem, brüllenden Rufen: Jesus ist Sieger! Jesus ist Sieger! BLUMHARDTS Leben rückt mit dem Augenblick in das Zeichen der „großen Erwartung“ (eschatologisch zu verstehen). In seiner Gemeinde kam es zu einer wunderbaren Erweckung.

¹⁾ Vgl. HERMANN KUTTER, *Sie müssen*, 1904.

²⁾ H. KUTTER, *Das Unmittelbare, eine Menschheitsfrage*, Berlin 1902, S. 338: „Die Geschichte der Menschheit ist die Rückkehr des Menschen zum unmittelbaren Leben.“ S. 284: „...im Erlebnis des Vaters wird das Krumme gerade, das Hohe niedrig, das Verkehrte wahrhaftig....“

KUTTER sollte erst nach 1914 eine Rolle in BARTHS Leben spielen.

Der war als junger Pfarrer von Safenwil zuerst einmal eine Zeit lang begeisterter Sozialist. Als dann 1914 der Weltkrieg ausbrach, der für den Sozialismus nicht weniger als für die Kirche die große Katastrophe herbeiführte, lösten sich auch die Bande, in die die Ideen der Sozialdemokratie BARTH innerlich geschlagen hatten. (Äußerlich gewann er eben damals und damit — dieses Ärgernis soll nicht verschwiegen sein — die Freiheit, sich der sozialdemokratischen Partei anzuschließen!) Neben BLUMHARDTS Lebensarbeit, ZÜNDELS Schriften und dem Einfluß seines Freundes THURNEYSEN, die ihn auf das „ebenso unbegreifliche wie unleugbare epidemische Stillgestelltsein und Umgekehrtwerden“ der biblischen Menschen mit ihrem „Sehen des Unsichtbaren“ und „Hören des Unerhörten“ aufmerksam machten, ist es nun KUTTER gewesen, dem er die leidenschaftliche Einsicht, daß Gott Gott ist, mit zu verdanken hat. Damit setzt dann in BARTHS Leben die nicht minder leidenschaftliche, leidenschaftlich-ernste Untersuchung der Paulusbriefe ein. Wir sind in der Zeit der Vorbereitung der ersten Ausgabe des *Römerbriefes*, in der KUTTERS Einfluß ungeschwächt fortbesteht.

In den Jahren aber, die zwischen dieser ersten Ausgabe des *Römerbriefes* und ihrer 1921 vollendeten Neubearbeitung liegen, ist BARTH ganz offensichtlich von KUTTER abgerückt, während er sich nun — so merkwürdig einen das auch anmutet — dem Skeptiker unter den Theologen, FRANZ OVERBECK, nähert¹⁾. Lehrreich ist in dieser Beziehung eine Untersuchung der Stellen im *Römerbrief*, wo von „unmittelbarem Leben“ gesprochen wird und dabei vor BARTHS Augen zweifellos KUTTERS Gestalt auftaucht: es sind fast ausnahmslos Stellen, wo eine mehr oder weniger scharfe Kritik an KUTTERS zentralem Gedanken geübt wird²⁾. Das braucht uns nicht zu verwundern. KUTTER hatte in seinem Buch *Das Unmittelbare* die Geschichte von des Menschen Rückkehr zum unmittelbaren Leben viel zu viel als einen natürlichen Prozeß dargestellt, den er über KANT,

¹⁾ Vgl. dazu, was BARTH über diesen „selten frommen Mann“ im Vorwort zur zweiten Auflage S. VIII schreibt, und weiter KARL BARTH und EDUARD THURNEYSEN, *Zur inneren Lage des Christentums*, Verlag von Chr. Kaiser, 1920.

²⁾ *Römerbrief*³, S. 147, 163, 212, 223, 225 ff., 394; besonders S. 261.

FICHTE, SCHELLING so, als ob sich das von selbst verstünde, auf... die Sozialdemokratie auslaufen ließ¹⁾). Das ist nichts für den BARTH, der nach dem Erscheinen der ersten Auflage des *Römerbriefes* „die begonnene Arbeit fortgesetzt“, um bereits nach drei Jahren eine neue Bearbeitung vorzulegen, „bei der von jener ersten sozusagen kein Stein auf dem andern geblieben ist“: für ihn ist die Rückkehr zum unmittelbaren Leben, zu dem Leben, direkt von Gott und Seiner Gnade, von der Erwählung der Einzelnen abhängig, und er will dabei sicherlich von keinem historischen Prozeß geredet wissen und nun erst recht nicht von einem, der über die deutsche idealistische Philosophie verläuft! Gegen diesen Aspekt hat BARTH dies, daß KUTTER so das unmittelbare Leben doch wieder verdinglicht, indem er ihm ein bestimmtes Flußbett zuweist. Damit ist der KIERKEGAARDSche Gesichtspunkt verleugnet. Dann geht es eben nicht mehr um den Einzelnen, um den Einzelnen auch in der sozialistischen Bewegung, und um sein Verhältnis zu Gott. Auf der anderen Seite aber ist BARTH nun weit genug von seiner früheren Liebe für das „Erlebnis“ abgekommen, um fühlen zu können, daß KUTTERS leidenschaftliche Nichtigerklärung aller Dogmatik, Lehre und Anschauungen in *Sie müssen* des Korrektivs einer Philosophie des Wortes sehr bedürftig ist.

Aber nun soll niemand meinen, KARL BARTH kritisiere nur KUTTER und allein darum, weil er nach 1918 infolge eigener geistlicher Entwicklung sich innerlich viel weiter von dem Züricher Pfarrer aus dem ersten Jahrzehnt des Jahrhunderts²⁾ entfernt hatte.

BARTH bleibt Zeuge der Offenbarung auch als Kind seiner Zeit; und darum läßt er sich niemals kritiklos durch einen Schriftsteller oder Denker beeinflussen.

Er weiß auch seinen Freunden ihre Fehler zu zeigen. Sind es nicht seine eigene Schwächen? Bei DOSTOJEWSKI hat er dies gewichtige Bedenken, daß bei ihm doch eigentlich wieder vergessen wird, daß in Sachen der Gnade nichts verdinglicht werden,

¹⁾ a.a.O., passim.

²⁾ Ich setze das vorsichtshalben hinzu, weil es ja auf der Hand liegt, daß auch HERMANN KUTTER nicht ohne weiteres derselbe geblieben ist bis heute; vgl. sein *Im Anfang war die Tat, Versuch einer Orientierung in der Philosophie Kants*, Basel, 1924.

daß es hier kein anschauliches Sein und Nicht-sein, Haben und Nicht-haben geben darf; und diese Verdinglichung ist da, wenn DOSTOJEWSKI dem russischen Volk und dem russischen Christentum eine große Zukunft vorspiegelt ¹⁾. SÖREN KIERKEGAARD muß sich sagen lassen, daß auch die denkbar schroffste Ärgernis-predigt „wahrlich schon dagewesen“ ist und natürlich allein damit schon Gefahr läuft, ein Dogma d. h. Gemeingut zu werden ²⁾. Und BARTH will nicht versäumen, warnend darauf aufmerksam zu machen, daß auch der eindrucksvollste Protest KIERKEGAARDS gegen alle Unwahrhaftigkeit zur Gebärde werden kann ³⁾.

Den Angriff der biblischen Menschen, der Propheten und Apostel, richtet BARTH also auch gegen seine modernen Lieblingsschriftsteller. Auch das beweist die Richtigkeit meiner Behauptung, daß BARTH in erster Linie Zeuge der Offenbarung ist und bleibt.

Dabei ist er zugleich Kind seiner Zeit. Dadurch, daß er für die geistigen Strömungen des Kulturlebens auch mit ihren Nachkriegsstimmungen voll Pessimismus, Verwirrung und Unsicherheit einen offenen Sinn hatte und haben wollte, ist seine Einsicht reifer geworden.

Ein Kind seiner Zeit ist er, weil der Ton seines Angriffs, besonders was die Theologie angeht, durch die jetzt noch herrschenden Strömungen unter den Theologen bestimmt wird. Daß BARTH jetzt den Nachdruck so stark auf das Wort, die Lehre, das Bekenntnis legt, hat seinen Grund in den Zuständen, die in der theologischen Welt heute herrschen.

Auch darin ist KARL BARTH ein Kind seiner Zeit, daß er noch von Jahr zu Jahr geistlich wächst ⁴⁾ und das Studium der Schriften LUTHERS und CALVINS (besonders CALVINS) ihn immer tiefer in die Gedankenwelt der Reformatoren einführt.

¹⁾ *Römerbrief*³, S. 202. Vgl. THURNEYSSEN, *Dostojewski*, S. 75 ff.

²⁾ *Römerbrief*³, S. 323.

³⁾ *a.a.O.*, S. 112.

⁴⁾ Über den großen Unterschied zwischen dem ersten und zweiten Druck des *Römerbriefs* wäre viel zu sagen. Eine vergleichende Studie über diese beiden Ausgaben wäre in dieser Hinsicht jedenfalls sehr interessant. BARTH sprach von einer völligen Frontverlegung (Vorwort zur 2. Ausgabe). Was er damit meint, wird einem deutlich, wenn man z.B. HEINZELMANN'S Aufsatz über *Das Prinzip der Dialektik in der Theologie Karl Barths* (*Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1924, S. 531—556) liest.

Zweifellos wird dies weitergehende Studium auch zur Folge haben, daß BARTH seinen ganzen *Römerbrief* wieder wird umarbeiten müssen. Nannte er dies gewaltige Werk nicht selbst „eine Vorarbeit“ ¹⁾? Die Kritik an seinen modernen Lieblingschriftstellern wird schärfer werden. Aber andererseits wird sein Studium ihn noch mehr dazu bringen, abbrechende Kritik durch aufbauende zu ersetzen. Der Irrtum DOSTOJEWSKIS und KÜTTERS aber, in Sachen des Gnadenlebens das Wunder der Werke Gottes „bei diesen und jenen Menschen“ ²⁾ erscheinen zu lassen, wird wohl je länger je mehr auch in BARTHS Augen nicht bloß Irrtum sein; ein Irrtum — gut, aber ein Irrtum mit einem Wahrheitskern, sofern hier einem unausrottbaren Bedürfnis der menschlichen Natur Ausdruck gegeben wird, die Bewegung von Ruhe getragen sehen möchte. In BARTHS Denken kündigt sich die Ruhe bereits an. Ist nicht auch für BARTHS Empfinden im Leben der christlichen Kirche ein Flußbett für die wunderbarbeweglichen Dinge der göttlichen Gnade? Und: im Leben der christlichen Kirche — heißt das dann am Ende nicht doch wieder: „bei diesen und jenen Menschen“?

In dieser Weise, in diesem Sinne ist KARL BARTH ein Kind seiner Zeit.

Und bei dem allen und durch das alles und trotz dem allen doch Zeuge der Offenbarung.

¹⁾ *Römerbrief*, Vorwort zur ersten Auflage, S. VI: „....daß da noch vieles ungehört und unentdeckt ist, das ist mir am Ende dieser Arbeit ganz klar. Sie will darum nicht mehr sein als eine Vorarbeit, die um Mitarbeit bittet.“

²⁾ *a.a.O.*, S. 202.

KARL BARTHS GESINNUNGSGENOSSEN¹⁾

Wer alle Parteien in der Krisis sieht, wird sich nicht einbilden, eine dem Gericht entzogene Partei gründen zu können. Er weiß, daß der Hochmut der über den Parteien stehenden Christuspartei nicht nur unerträglicher als der der anderen Parteien, sondern geeignet ist, die Zertrennung des Christus unheilbar werden zu lassen. Der Mann, der nur eine — allerdings höchst bedeutsame und folgenschwere — *Randbemerkung* zu allen vorhandenen Theologien geben will, muß sich aller Parteibildung widersetzen.

Das Wort „Gesinnungsgenosse“ will darum in dem tieferen Sinne einer geistig-geistlichen Verwandtschaft verstanden werden.

In diesem Sinne hat nun aber KARL BARTH ungezählte Gesinnungsgenossen. Doch hat man den wahren Grund für diese Tatsache nicht gefunden, wenn man sagt, er mache eben, besonders unter unseren jüngeren Zeitgenossen, so gewaltig Schule. Er tut das wider Willen, und darum ist das „Schule-machen“ das am wenigsten Bedeutungsvolle und zugleich das — Gefährlichste. Daß BARTH zieht, daß man Geschmack an seinen Gedanken findet, darin kann man jedenfalls mit demselben Recht ein Hindernis für ihn sehen, seinen Beruf in der theologischen Welt unserer Tage zu erfüllen, mit dem man es als Beweis dafür gelten lassen möchte, daß man heute besonders empfänglich für den Eindruck des Zeugnisses von der Offenbarung sei, das BARTH bringt. Wenn darum auch wir freudig sagen würden, BARTH mache Schule, so wäre das dasselbe, wie wenn wir behaupteten, er schaffe geistig-geistliche Verwandtschaft. Wer aber auch nur einen Hauch seines Geistes verspürt hat, weiß, daß derartige Vorstellungen Torheit sind. Die geistig-geistliche Verwandtschaft, die BARTH selbst schaffen würde, wäre eben gerade keine Verwandtschaft. Nur das Mißverständnis der Arbeit BARTHS kann Schule machen. Menschen, die BARTH geistig-geistlich verwandt sind, macht Gott allein.

¹⁾ Dieser Vortrag soll nur Orientierung sein und selbstverständlich keine erschöpfende Darstellung der Gedankenwelt der Freunde Barth's ieten.

Nein, wenn ich soeben sagte, BARTH habe ungezählte Gesinnungsgenossen, dann meine ich das in einem anderen Sinn. Dann will ich damit nur dies sagen: daß im weitesten Sinne dieses Wortes alle Glaubenden Gesinnungsgenossen BARTHS sind. Jeder Mensch, der von Gott gelehrt wurde, genau so steil nach oben zu sehen wie die Gestalten, die uns in der Heiligen Schrift entgegentreten, ist ein Gesinnungsgenosse BARTHS.

Sollte jemand solch eine Feststellung gerade um ihrer Weite willen für nichtssagend halten und darum das Wort „Gesinnungsgenosse“ lieber gleich in engerem Sinn aufgefaßt sehen als Bezeichnung der Theologen, die als BARTH verwandt angesehen werden dürfen, auch dann noch würde ich meine Behauptung, BARTH habe ungezählte Gesinnungsgenossen, aufrecht erhalten. Denn jeder „glaubende“ Theologe — aber nun verwechsle man das „glaubend“ bitte nicht mit: orthodox oder pietistisch, mit tot-rechtgläubig oder freisinnigem Ergriffensein! — jeder „glaubende“ Theologe ist ein Gesinnungsgenosse KARL BARTHS. Sie alle, die den „Geist“ empfangen haben, sind ihm geistig-geistlich verwandt: den Geist, um, leidenschaftlich bewegt unter der Wirklichkeit Gottes, aufwärts zu blicken. Das sind die Theologen, die durch eben diesen Geist Ja sagen zu der Offenbarung des Hoherhabenen, der zu allem Nein sagt, was bei ihnen nicht aus dem Glauben geht.

Und weil Gott durch die Jahrhunderte hin das Werk seiner Hände nicht fahren läßt, darf ich getrost sagen: KARL BARTH hat auch unter den Theologen viele Gesinnungsgenossen.

Aber andererseits ist nicht weniger wahr, daß BARTH nur sehr wenige Gesinnungsgenossen hat.

Schier überall stößt BARTH auf den heftigsten Widerstand! Selten ist gegen theologische Anschauungen so passioniert Widerspruch erhoben worden wie gegen seine Darlegungen. Die Gegner kommen von links und rechts. Radikale und Konservative, Freisinnige und Rechtgläubige, Vermittlungstheologen und Leute, die sich ihrer Bekenntnistreue rühmen, wählen ihren Platz mit großer Entschiedenheit auf Seiten der Gegner. Männer, die früher kaum je ein anerkennend Wort für einander hatten, ergehen sich in gegenseitigen Lobeserhebungen, wenn der eine oder andere eine „in vieler Beziehung treffende Kritik“ an KARL BARTH geübt hat!

Nun möchte ich aber unter keinen Umständen dahin mißverstanden werden, als wollte ich die abweichende Haltung,

die alle diese Theologen gegen die „jung-schweizerische“ Theologie einnehmen, mit simpler Logik aus der angeblichen Tatsache erklären, daß eben allen diesen Theologen Geist und Glaube fehle. Das wäre ein widerwärtig anmaßendes Urteil, das die erbittertsten Gegner BARTHS kaum mehr verletzen könnte als ihn selbst.

Aber woher kommt es dann doch eigentlich, daß man von schier allen Seiten erklärt, man könne sich in BARTHS Betrachtungsweisen nicht finden?

Ganz einfach daher, daß kein Mensch und also auch kein Theolog sich so leicht und einfach am Glauben genügen läßt. Es gibt nun einmal, um mit LUTHER zu reden, kein unruhiger Ding als den Glauben. Und dem Glaubenswagstück reservieren wir alle am liebsten nur einen möglichst kleinen Ausschnitt unseres Lebens, um so den Rest, alles Übrige für uns selbst zurückbehalten zu können. Alles, was auch im „Glaubenden“ nicht aus dem Glauben geht, widersetzt sich ganz entschieden dem Urteil, unter das der Glaube sich beugt. Das Wort, das PAULUS auf dem Weg nach Damaskus hörte: Es wird dir schwer werden, wider den Stachel zu löcken! mag auch der Theologe in seiner theologischen Arbeit immer erneut sich gesagt sein lassen. Weder calvinistischer Horror vor aller Kreaturvergötterung, noch die ausdrückliche Versicherung, daß Gottes Verdammungsurteil über Mensch und Welt — über den ganzen Menschen und die ganze Welt! — gerecht sei, können dafür Gewähr geben, daß der so Redende und Denkende ein Gesinnungsgenosse KARL BARTHS ist. Alles, was nicht aus dem Glauben geht beim Theologen, redet von Gottes Verdammungsurteil wie der Blinde von der Farbe. Weil wir, auch wenn wir „Geist“ empfangen haben, uns doch noch mit unserem ganzen Wesen stets allem widersetzen, was echter, ernster, alles wagender Glaube zu erwarten hat, — darum ist es nicht zu dreist geredet, wenn man sagt: KARL BARTH habe sehr wenige Gesinnungsgenossen.

Ist BARTH wohl sein eigener Gesinnungsgenosse? Kehrt nicht auch er selbst sich stets wieder gegen sein eigenes Zeugnis von der Offenbarung?

Und ist das nicht der Grund, warum er stets bereit sein muß, seine eigene Theologie preiszugeben und mit sich selbst uneins zu sein? Auch alles, was bei BARTH selbst nicht aus dem Glauben geht, ist nicht Gesinnungsgenosse des BARTH, den wir als Zeugen der Offenbarung kennen lernten.

Als BARTH in *Zwischen den Zeiten* das bekannte Buch BRUNNERS über SCHLEIERMACHER rezensiert hatte ¹⁾, konnte man von verschiedenen Seiten das Urteil hören, in dem BARTHSchen Kreis herrsche doch recht wenig Einstimmigkeit: da bekämpfe BARTH nun wahrhaftig seinen eigenen Gesinnungsgenossen EMIL BRUNNER. Und die Gegner der sogenannten schweizerischen Theologie beobachteten das mit unverhohlenem Wohlgefallen. Eine Bewegung, der es so an zusammenhaltender Kraft mangle, könne nur von kurzer Lebensdauer sein! Und von anderer Seite wieder hieß es: BARTH sei, das müsse man ihm lassen, konsequent als Theologe der Krisis. Er griffe so scharf alle und alles an, daß am Ende nur er selbst, allein, ohne Gesinnungsgenossen auf dem Plane bliebe: ein Geist, der stets verneint und bei anderen alles abbreche, ohne positiv mit anderen oder allein aufzubauen!

Wer aber so BARTHS Kritik des BRUNNERSchen Buches liest und ihr nicht mehr als nur das entnimmt, hat jedenfalls *eins* vergessen, was BARTH selbst in jenem Artikel mit solchem Nachdruck erklärt, daß er mit seinen Bemerkungen zu BRUNNERS Buch seine eigenen Schwächen angreife! In diesem Sinne ist BARTH nicht einmal sein eigener Gesinnungsgenosse.

Es war unerläßlich, diese Bemerkungen voranzuschicken, um deutlich werden zu lassen, daß wir nur unter einem bestimmten Vorbehalt von Gesinnungsgenossen KARL BARTHS sprechen wollen. Der Adel des Königreiches der Gnade, der in dem Wort „Gesinnungsgenosse“ nach seinem tiefsten Sinn — geistig-geistlich verwandt — zum Ausdruck kommt, darf unter keinen Umständen in die flache, horizontale Welt der Begriffe, Ansichten und dogmatischen Gegensätze heruntergezogen werden.

Nun aber dieser Vorbehalt so ausdrücklich gemacht ist, darf auch gesagt werden, daß im Zusammenhang dieses Vortrages das Wort „Gesinnungsgenosse“ weiter den Menschen bezeichnen soll, der als Zeuge der Offenbarung unter den philosophisch und theologisch Interessierten dieselbe Sprache redet (bildlich zu verstehen!), dieselben Gedankengänge verfolgt, um im Wesentlichen bei gleicher Akzentuierung zu gleichen Resultaten zu gelangen.

¹⁾ *Zwischen den Zeiten*, VIII (1924), S. 49—64.

Man wird mit Recht erwarten, in erster Linie in *Zwischen den Zeiten*, dem nun zweimonatlichen Organ dieser Bewegung, den Gesinnungsgenossen KARL BARTHS mit ihren Zeugnissen von Gottes Offenbarung zu begegnen.

Doch man sei vorsichtig. ERIK PETERSON aus Bonn z.B. schrieb im vorigen Jahrgang der genannten Zeitschrift einen Aufsatz, der sich in grundsätzlichem Gegensatz zu BARTH befand. PETERSON ist mit seinen stark romanisierenden Tendenzen als ein Mann anzusehen, der sich immer mehr aus einem Freunde KIERKEGAARDS und BARTHS zu einem leidenschaftlichen Gegner wandelt.

Die engen Grenzen eines Vortrages machen die Beschränkung auf drei Gesinnungsgenossen BARTHS erforderlich: EDUARD THURNEISEN, FRIEDRICH GOGARTEN und EMIL BRUNNER. Diese Namen sind die bekanntesten. Alle drei stehen auch bereits lange in einem mehr oder weniger engen Verhältnis zu BARTH und haben von Anfang an an *Zwischen den Zeiten* mitgearbeitet, wenn auch BRUNNER nicht wie die beiden anderen als offizieller Mitarbeiter.

Doch würde ich die Empfindung einer empfindlichen Lücke in meinem Vortrage haben, wenn ich nicht zunächst auch noch den Namen des Marburger Neutestamentlers Prof. Dr. RUDOLF BULTMANN nennen würde.

Es ist gewiß nicht zufällig, daß dieser feine Geist gerade in zwei erst unlängst erschienenen Heften von *Zwischen den Zeiten* eine Studie veröffentlichte, in der zwei heißumstrittene Fragen aus der „Theologie KARL BARTHS“ behandelt werden. BULTMANN gibt sich in zwei inhaltsreichen, Klarheit schaffenden Artikeln Rechenschaft von seiner Verwandtschaft mit BARTH. Er bekennt unumwunden seine Übereinstimmung mit der sogenannten dialektischen Theologie und tritt ein für das gute Recht der „theologischen“ Exegese des Neuen Testaments im Gegensatz zur literar-kritischen, zeitgeschichtlichen und bloß-psychologischen. Wiederholt kann man in diesen Artikeln lesen, wie BULTMANN sich mit den Anwälten der Theologie der Krisis zusammenfaßt und z.B. von einem Gegensatz zwischen PETERSON und „uns“¹⁾ spricht, während er KARL BARTH ständig mit Zustimmung zitiert.

Wer etwa meinen möchte, von Bonn her, wo PETERSON do-

¹⁾ *Zwischen den Zeiten*, 1926, Heft 1, S. 45.

ziert, habe der Siegeslauf gegen die „dialektische“ Theologie seinen Anfang genommen, dem kann nicht dringend genug geraten werden, einmal ernstlich zu erwägen, was BULTMANN mit der wohlthuenden Besonnenheit des gereiften Gelehrten dem Verfasser der Broschüre *Was ist Theologie?*¹⁾ entgegnet. Und sollte jemand im Ernst meinen, die sogenannte „theologische“ Exegese biblischer Texte sei im Grunde nur ein willkürliches Einlegen eigener Gedanken, dann kann ihm nur ein Nachdenken über das empfohlen werden, was BULTMANN als scharfsinniger, wissenschaftlicher Ausleger des Neuen Testaments geschrieben hat.

Unter den drei bekanntesten Gesinnungsgenossen BARTHS will ich in erster Linie die Aufmerksamkeit auf EDUARD THURNEISEN lenken, der in einem ganz besonderen Sinn ein geistlicher Bruder KARL BARTHS genannt werden kann. Wenn ich ihn und seine Schriften, soweit sie mir bekannt geworden sind, zuerst bespreche, geschieht das nicht, weil THURNEISEN bekannter geworden wäre als GOGARTEN und BRUNNER. Das Gegenteil dürfte der Fall sein. In akademischen Kreisen sind die beiden zuletzt Genannten weit bekannter als THURNEISEN, der immer noch der schlichte Dorfpfarrer von Bruggen bei St. Gallen in der Schweiz ist. Die meisten Artikel THURNEISENS verraten den Pfarrer, der die Probleme, die die heutige Zeit der Theologie stellt, von der Praxis des Pfarramtes aus sieht. So schreibt THURNEISEN z.B. über *Konfirmandenunterricht* und behandelt unter dem uns nun schon bekannten Gesichtspunkt der schweizerischen Theologie ein Problem der praktischen Theologie²⁾.

Die gleiche Beobachtung machen wir, wenn wir ihn in der Einleitung zu seinem Vortrag über *Schrift und Offenbarung* das beengende Gefühl eines Predigers schildern hören, der getan, was er konnte, und doch, von der Kanzel kommend, seufzt, daß das Eigentliche in dem Bibeltext, im Worte Gottes, nicht lebendig und kräftig zur Geltung gekommen ist³⁾. Und nun vergleiche man einmal mit diesem Aufsatz die Studie von KARL BARTH über das Schriftprinzip der reformierten Kirche⁴⁾. Der

¹⁾ ERIK PETERSON, *Was ist Theologie?* Bonn, Verlag von Friedrich Cohen, 1925.

²⁾ *Zwischen den Zeiten*, 3. Jahrg., Heft 4, S. 387—410.

³⁾ *Zwischen den Zeiten*, Heft VI (1924), S. 3.

⁴⁾ *a.a.O.*, 3. Jahrg., 1925, Heft 3, S. 215—243.

Unterschied im Aufbau und in der Orientierung ist auffallend. BARTH faßt sein Thema weit mehr akademisch-wissenschaftlich an als EDUARD THURNEYSSEN in seinem Vortrage. Aber der Geist, der Gedankengehalt ist bei beiden der gleiche. Und das ist dann auch der Grund, warum ich einer kurzen Besprechung THURNEYSSENS den ersten Platz eingeräumt habe. Er ist in einem ganz besonderen Sinne ein Gesinnungsgenosse BARTH'S. Sie sprechen beide durchaus dieselbe Sprache und haben denselben Blick auf kulturelle, theologische und philosophische Fragen. Kein Wunder, daß BARTH am Schluß seines Vorworts zur zweiten Ausgabe seines *Römerbriefs* besonders seinem Freunde THURNEYSSEN für den Anteil dankt, den dieser am Zustandekommen der neuen Bearbeitung von BARTH'S Hauptwerk gehabt hat. „Kein Spezialist wird dahinter kommen, wo in unserer auch hier bewährten Arbeitsgemeinschaft die Gedanken des einen anfangen, die des anderen aufhören.“

THURNEYSSENS Studiengang dürfte derselbe wie der BARTH'S gewesen sein. Auch THURNEYSSEN spricht mehrfach von dem Einfluß, den FRANZ OVERBECK auf ihn gehabt hat ¹⁾. Auch THURNEYSSEN gedenkt dankbar des Marburger Professors WILHELM HERRMANN ²⁾. Die geistige Verwandtschaft zwischen BARTH und THURNEYSSEN ist so eng, daß die Predigtsammlung *Komm, Schöpfer Geist!* ruhig als Werk von BARTH und THURNEYSSEN herausgegeben werden konnte ³⁾, ohne daß man in dem Buche selbst Angaben darüber findet, wer von beiden die einzelnen Predigten geschrieben hat. In einem vorigen Vortrage habe ich bereits darauf hingewiesen, daß THURNEYSSENS *Dostojewski* beinah ein Résumé aus BARTH'S *Römerbrief* genannt werden könnte. Die Übereinstimmung in Gedanken, ja selbst in Worten und Satzwendungen, ist überraschend.

Aber ich will Ihre Aufmerksamkeit nicht länger mit Behauptungen hinhalten, die Sie nicht selbst kontrollieren können. Ich will versuchen, mit einigen Citaten aus Artikeln von THURNEYSSEN in *Zwischen den Zeiten* zu beweisen, daß man mit guten Gründen BARTH und THURNEYSSEN in einem Atem nennt, wenn auch nicht wird bestritten werden können, daß BARTH der Ursprünglichere und Genialere ist.

„Nicht direkt, weder spekulativ, noch erlebnismäßig direkt

¹⁾ *Zwischen den Zeiten*, Heft VI, 1924, S. 18, 29.

²⁾ *a.a.O.*, S. 6.

³⁾ Verlag von Chr. Kaiser, München, 2. Aufl., 1924.

sollen und können wir von Gott reden, sondern immer wieder nur und immer wieder neu in Rückbeziehung darauf, daß es nur *ein* Wort gibt, das wirklich von Gott redet, und das ist Gottes eigenes Wort."

„Gott kann und darf niemals Objekt, er muß im Gegenteil immer Subjekt unserer religiösen Erkenntnis sein."

„Von Gott kann kein noch so nebensächliches Sätzlein geredet werden, ohne daß zuerst und zuletzt berücksichtigt wäre, daß der, von dem wir reden, wenn wir wirklich von *ihm* reden, der gegenwärtig lebendige Gott ist, daß also unser Reden von ihm nur ein Hinweisen, ein Hindeuten sein kann auf das, was er, eben weil er der lebendig Gegenwärtige ist, nur selber sagen kann und will und wird in seinem eigenen Wort."

„Legitime Gotteserkenntnis entsteht also durch ein Handeln, ein Handeln Gottes an uns und nicht anders. Gottes Handeln aber ist ein Reden, denn Gott ist Geist und will im Geist erkannt sein."

„Unser Erkennen Gottes besteht in einem immer erneuten *Hören auf das, was Gott redet.*"¹⁾

„Das Wort des Herrn *ereignet* sich, es *geschieht*, weil und indem es *sein* Wort ist. Gottes Handeln ist ein Reden, aber sein Reden ist ein Handeln, seine Worte sind *Tat*worte. Das muß nun gesagt werden. Und das heißt, daß alles, was Gott zu uns sagt, uns nicht einfach in der Form von Aussagen erscheinen kann, die ohne weiteres als solche auch unserer spekulativen Vernunft zugänglich wären, sondern seine Worte erscheinen, eben weil es seine von ihm gesprochenen Worte sind, in der Form von Majestätsakten, von Befehlen, oder wie die alte Praedestinationstheologie sagte, in der Form von *decreta* und das heißt nun (um die LESSINGSche Wendung zu gebrauchen) in der Form von — von der spekulativen Vernunft aus gesehen — „zufälligen *Geschichtswahrheiten*"."

Das hat aber zur Folge, daß auch der „Erkenntnisakt" nicht länger ausschließlich als ein „Hören" von Gottes Reden beschrieben werden kann. Das ist „viel zu passiv . . . ausgedrückt, um der vollen Tragweite dessen gerecht zu werden, um das es hier geht. *Gehorchen* möchte ich nun viel eher sagen, das ist es, was uns Menschen den Dekreten, den uns von Gott entgegenkommenden Majestätsakten gegenüber einzig ansteht."

¹⁾ *Zwischen den Zeiten*, 3. Jahrg., Heft 4, S. 390, 391.

„Gehorsam ist gefordert mit jedem Satz über Gott. Das heißt: keinerlei Theorie, die bloß Theorie wäre, ist hier zugelassen.“ ¹⁾

Darum muß es auch weiter heißen: „einzig und allein eine Erkenntnis, die *existentielle* Erkenntnis ist, genügt dem Anspruch des christlichen Unterrichts.“ ²⁾

„Die Ewigkeit ist Sinn und Erfüllung der Zeit. Und wie ein dunkler Schatten, der über die Erde gleitet, von der Sonne zeugt, die er verbirgt, so weist das Dunkel und die Vergänglichkeit der Zeiten auf die ewige Gegenwart Gottes.“

„Gottes Tun ist das wahre Geschehen, auf das alle Geschichte hinzielt und wartet, um darin ihr Ende und ihre Erfüllung zu finden.“ ³⁾

„Das ist die Freiheit Gottes, daß Gott höher und anders ist als das Höchste, was wir von ihm denken und sagen mögen.“ ⁴⁾

„Es ist schrecklich, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen, aber gerade dieses Schreckliche ist unsere einzige Rettung.“

„Es führt kein Weg vom Menschen aus zu Gott, aber es führt desto sicherer ein Weg von Gott aus zum Menschen.“ ⁵⁾

„Wie Splitter auf eine Sprengung, so weist bei Jesus alles hin auf den gewaltigen Einschlag aus einer anderen Welt . . .“ ⁶⁾

„In der Vergebung der Sünden werden wir als neue Menschen angesprochen. Aber sind wir denn nicht immer noch die alten wohlbekannten Menschen?! Eben daran sollen wir, dürfen wir jetzt gründlich zweifeln . . .“ ⁷⁾

„Und das ewige Leben ist nicht nur eine verbesserte Auflage dieses Lebens, es ist unausdenkbar *neues* Leben und ist gerade darum *ewig*, weil es durch den Tod so radikal von diesem vergänglichen Leben geschieden ist. Darum: was sterben kann, das soll, das muß sterben.“ ⁸⁾

„Der Glaube ist kein Kunststück und keine Sache religiöser Begabung, es ist der einzige Ausweg, der uns übrig bleibt, wenn wir ganz nüchtern einsehen, wie wir Menschen dran sind auf Erden. Aber auch dieser letzte Ausweg steht nur offen, wenn

¹⁾ a.a.O., S. 392.

²⁾ a.a.O., S. 393.

³⁾ *Zwischen den Zeiten*, Heft I (1923), S. 49.

⁴⁾ a.a.O., S. 50.

⁵⁾ a.a.O., S. 51.

⁶⁾ a.a.O., S. 52.

⁷⁾ a.a.O., S. 54.

⁸⁾ a.a.O., S. 54—55.

Gott selber ihn uns öffnet. Auf ihn allein sind wir geworfen." ¹⁾

„Auferstehung — das bedeutet: Gott ist der Anfang und das Ende aller Dinge." „Da ist es zu Ende mit unsern Gedanken, und Möglichkeiten, da fängt die Freiheit an, in der Gott, Gott selber, Gott allein uns gegenübersteht, unverstrickt mit unsrer Welt, geschieden von unserm Können und Nichtkönnen und gerade darum so mächtig, uns zu helfen und sich über uns zu erbarmen." ²⁾

„Der heilige Geist ist das letzte Wort der Bibel. Es sagt uns, daß wir alle bei dem, was von Jesus Christus erzählt ist, nicht Zuschauer bleiben dürfen und können, sondern selber gemeint sind. Du und ich, *der Einzelne* wie er ist, wir sind die alten Menschen, die doch in Gott neue Menschen sind. . . ." ³⁾

Diese letzten Citate sind einer Probe katechetischen Unterrichts für sogenannte Konfirmanden entnommen. Alle Betrachtungen werden in dieser *katechetischen Unterweisung* mit passenden, sorgfältig ausgewählten Bibelsprüchen gestützt. Wer diese schönen Seiten der ersten Nummer von *Zwischen den Zeiten* mit Nachgedanken gelesen hat, wird sich hüten, THURNEYSSEN zum Vorwurf zu machen, daß er in seinem Referat über den Konfirmandenunterricht ⁴⁾ so wenig praktisch illustriert, wie er selbst sich dann einen Konfirmandenunterricht denkt nach seinem fast übermenschlichen Ideal: über Gott so zu reden, daß in den Herzen der Schüler Raum geschaffen werde für Gottes Tatworte. THURNEYSSEN macht in dieser Probe katechetischen Unterrichtes sein eigen Wort wahr, wonach der kirchliche Unterricht als eine Form der Predigt verstanden werden muß, in der jugendliche Herzen angesprochen werden. Wie beneidenswert aufbauend ist er in seiner *Christlichen Unterweisung*! Der kirchliche Unterricht ist für ihn wahrhaftig alles andere als eine Anstalt, in der kleine Theologen gezüchtet werden. Und weil THURNEYSSEN bei diesem Religionsunterricht nicht theologisiert, ist hier nichts von dem Negativ-Skeptischen, dem Radikal-Abbrechenden zu merken, das man als eine qualitas inhaerens der „dialektischen" Theologie zu bezeichnen pflegt. Die Kritik, die verwirft, kommt bei THURNEYSSEN erst zu Wort, wenn er eine theologische Abhandlung schreibt; wenn er vor

¹⁾ a.a.O., S. 55.

²⁾ a.a.O., S. 59.

³⁾ a.a.O., S. 60.

⁴⁾ *Zwischen den Zeiten*, 3. Jahrg., 1925, Heft 4, S. 387—410.

einer aus Theologen bestehenden Zuhörerschaft seine Anschauungen darlegen soll, kann er die dialektische Methode nicht entbehren. So beispielsweise, wenn er vor Theologen und unter Kollegen das Problem des katechetischen Unterrichtes behandeln soll. Dann merkt man gleich, hinter welche Richtungen und pädagogischen Allheilmittel er seine Fragezeichen setzt. Ja, wenn von der Theorie der Katechese gehandelt werden soll, — dann muß man auch vertragen können, daß THURNEYSSEN die dialektische Methode in Anwendung bringt und uns verstehen läßt, daß es ein schweres Irren ist, wenn jemand von der Kraft religiöser Persönlichkeiten oder von amtlicher Autorität sich irgendwelchen Erfolg verspricht....

Zweifellos ist auch Pfarrer THURNEYSSENS Theologie „dialektische“ Theologie, eine Theologie der Krisis, eine Theologie des Angriffs. Und genau wie KARL BARTH richtet auch er seinen Angriff gegen moderne *und* positive, gegen liberale *und* orthodoxe Theologie. Letztere im Sinne eines mißverstandenen, scholastischen Glaubens an den Buchstaben der Schrift, doch keineswegs in dem Sinne, als sei CALVIN selbst damit gemeint, dessen *Institutio* THURNEYSSEN vielmehr, wie *Schrift und Offenbarung* beweist, mit Begeisterung zum Gegenstand eingehender Untersuchung gemacht hat.

Offenbarungseinsicht bedeutet auch für THURNEYSSEN „ein Jenseits von Liberalismus und Orthodoxie“. „Sie ist ihrer beider Krisis. Ob sie sich dieser Krisis beugen, ihrer beider geschichtliche Lebensfrage. Heute erfährt das vor allem ein allzu sicherer, das eigentliche Thema der Theologie vergessender Liberalismus. Das kann aber kein Anlaß zu unbesonnenem Triumph auf der Gegenseite sein. Es handelt sich hier nicht um den Kampf zweier menschlicher Denkrichtungen, sondern um Kampf und Sieg wirklicher, demütiger und wahrhaftiger Gotteserkenntnis wider alle menschliche Anmaßung, nenne sie sich liberal oder orthodox“ ¹⁾.

Auch THURNEYSSEN weiß, wieder genau wie BARTH, daß wahre Theologie im Sinne der Reformatoren ein Riesenwagnis ist: daß man bei solchem Theologisieren nicht einen Augenblick stillstehen kann, sondern fortwährend in Bewegung bleiben muß. Man höre, was THURNEYSSEN darüber mit Bezug auf die Auslegung der biblischen Bücher sagt:

¹⁾ *Zwischen den Zeiten*, Heft VI (1924), S. 29.

„Das wesentliche Geheimnis der alt- und neutestamentlichen Überlieferung wird nicht mehr länger in einem irgendwie gefundenen, von jedem neuen Forscher freilich wieder anders bestimmten geschichtlichen „Urgestein“ gesehen, sondern in dem trotz der vollen historischen Relativität, in der sie sich gibt, trotz des gewaltigen Materials an religionsgeschichtlichen Parallelen, die sich dazu aufweisen lassen, seltsam unauflösbaren character indelebilis ihres in seiner Linienführung bis ins Einzelne so gänzlich über- oder (um OVERBECKS Ausdruck zu gebrauchen) urgeschichtlichen Geschichtsbildes.“¹⁾

Und dann folgt das schöne Bild: „eine Exegese unter diesen Voraussetzungen ist vergleichsweise ein Gang über einen im Auftauen begriffenen Stromlauf. Es ist ein Springen von Scholle zu Scholle. Die historische Brüchigkeit des Materials darf nicht vergessen werden, man darf sozusagen nie länger als eine Sekunde und immer nur mit einem Fuße auf einer Scholle der Überlieferung absetzen....“ „Es ist ein Wagnis. Man kann nicht mehr, um im Bilde zu bleiben, hinübergehen, als ob man eine — historisch betrachtet — völlig zuverlässige Eisdecke unter den Füßen hätte. Man kann freilich andererseits sich auch nicht länger damit begnügen, immer nur aufs neue die historische Unzuverlässigkeit dieser Überlieferungsschicht vor Augen zu führen. Man muß, wissend was man tut, den Übergang wirklich wagen....“²⁾

FRIEDRICH GOGARTEN ist der zweite der Gesinnungsgenossen BARTHS, von dem zu reden ist. Zwar ist GOGARTEN kein Schweizer, sondern ein echter Deutscher, aber man tut ihm nicht Unrecht, wenn man ihn einen Anhänger der „schweizerischen“ Theologie nennt.

Wenn ich ihn für den tiefsinnigsten unter den Gesinnungsgenossen BARTHS halte, dann dürfte damit ein berechtigtes Urteil ausgesprochen sein. Seine Verdienste als scharfsinniger, selbständiger kritischer Denker fanden in Deutschland auch öffentliche Anerkennung: im Dezember 1924 wurde GOGARTEN von der theologischen Fakultät der Universität Gießen zum Doctor der Theologie honoris causa promoviert. Er ist zur Zeit Pfarrer in Dorndorf bei Jena und zugleich an der jenenser Universität zu öffentlichen Vorlesungen zugelassen. Auch entschiedene

¹⁾ *a.a.O.*, S. 27—28.

²⁾ *a.a.O.*, S. 28.

Gegner von BARTH und BRUNNER wie beispielsweise HORST STEPHAN in Halle setzen auf GOGARTEN noch besondere Erwartungen ¹⁾).

Merkwürdig ist das Urteil des Grafen HERMANN KAYSERLING²⁾, in seinem *Weg der Vollendung*: „der Protestantismus befindet sich im Augenblick in einer solchen Lebensgefahr, daß nur eine radikale Kur im wahren Sinne des Wortes ihn zu neuem Leben erwecken kann. Die radikalen Reformatoren, die nach meiner Einsicht augenblicklich das Los des Protestantismus als Religionsform allein in ihren Händen tragen, sind nur FRIEDRICH GOGARTEN und KARL BARTH.“

FRIEDRICH GOGARTEN ist an kritischer Besonnenheit BARTH unzweifelhaft überlegen. Die fundamentalsten, erkenntnistheoretischen Fragen, die Offenbarung und Glauben betreffenden Probleme werden hier mit äußerster Gewissenhaftigkeit bis auf den Grund durchdacht. Vor nichts ist er so bang wie vor einem unbesonnenen Arbeiten mit Ausdrücken wie „subjektiv“, „objektiv“, bei dem man sich nicht vorher im wissenschaftlichen Gedankenaustausch davon überzeugt hat, daß man den andern auch mit Bezug auf den Sinn dieser Ausdrücke versteht. GOGARTEN weiß, daß die „jung-schweizerische“ Theologie von allen Seiten mißverstanden wird und — daß die Anhänger dieser dialektischen Theologie an diesem Mißverstehen nicht immer unschuldig sind, weil sie beim Gebrauch ihrer Terminologie wohl einmal vergessen, daß die prinzipielle Auseinandersetzung über ihre Ansichten „sich noch erst im Anfangsstadium befindet“.

GOGARTEN ist der Typus eines deutschen kritischen Geistes. Was er schreibt, trägt meist ³⁾ mehr die für eine akademische Untersuchung charakteristischen Züge der ruhigen, fast leidenschaftslos verlaufenden Darlegung. Das dürfte einer der Gründe sein, warum man in akademischen Kreisen vielfach dazu neigt, GOGARTEN über BARTH und BRUNNER zu stellen.

GOGARTEN läßt von all den „Jung-Schweizern“ am wenigsten merken, daß er in seinen Darlegungen auch fortgesetzt „predigt“, d.h. im Blick auf (und wider) die sittlich-religiösen Persönlich-

¹⁾ *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 6. Jahrgang (Neue Folge), 1925, S. 284.

²⁾ MAX STRAUCH, *Die Theologie Karl Barths*, 2. Aufl., S. 55 Anm.

³⁾ Nicht immer bleibt GOGARTEN dieser Art treu. Beinahe unangenehm scharf wird er z.B. in seiner Antwort an GEORG WÜNSCH in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Neue Folge, (4. Jahrgang, 1924, S. 427—443.

keiten der Theologen, zu denen er spricht, von der Offenbarung zeugt. Und doch fühlt gerade er die Notwendigkeit, an einem bestimmten Punkt seiner Darlegungen nun recht eigentlich „predigen“ zu müssen, tiefer noch als die anderen, weil er die Probleme der Offenbarung und Glaubenserkenntnis in ihrer ganzen Tiefe zu erfassen trachtet. Darum ist es GOGARTEN'S Los, mit der Sprache ringen zu müssen, denn er versucht fortgesetzt, Mißverständnissen vorzubeugen und gibt vielleicht mit dadurch am meisten von den „Jung-Schweizern“ zu Mißverständnissen Anlaß. Und nun wird es Ihnen nicht verwunderlich sein, wenn ich hinzufüge, daß die Lektüre der Schriften GOGARTENS keine leichte ist und daß man ihm fast unausgesetzt den Vorwurf der Schwerverständlichkeit macht.

Es versteht sich von selbst, daß in dem gewaltigen dialektischen Scharfsinn, den GOGARTEN als eine Gabe Gottes besitzt, auch eine große Gefahr beschlossen ist. Diese Gefahr: daß er in seinen verstandesmäßigen Unterscheidungen als lauter verstandesmäßigen Unterscheidungen starr wird und nun sie im Widerspruch mit seiner eigenen fundamentalen Position verabsolutiert, wobei dann vergessen ist, daß doch auch diese Unterscheidungen etwas „Menschliches“ sind, das als solches vor Gott durchaus der Krisis ausgeliefert werden muß. Dieser Gefahr ist GOGARTEN sicherlich nicht immer entgangen. Aber mit einem wahrhaft zarten Herzen weiß und bekennt er auch selbst, daß das seine größte Sorge ist, daß die sog. jung-schweizerische Theologie gerade in den gähnenden Abgrund stürzen könnte, den sie selbst als das düstre Grab aller herrschenden Theologien bezeichnet hat: den Abgrund einer behaupteten Identität von Gott und Mensch ¹⁾. Denn hängt man nicht schon über diesem Abgrund, sobald die Gegensätze, die Trennungslinien, die menschliches Denken zieht, verabsolutiert werden und man so mit der Tat verneint, was man mit seinen Worten so schroff wie nur möglich verkündigt hat: die absolute Scheidung von Gott und Mensch, des Unendlichen von allem Endlichen?

Tatsächlich läßt sich in GOGARTENS Schriften an einigen Stellen ein Starrwerden seiner scharfsinnigen Unterscheidungen nachweisen. Und dann erwartet er eben von solchem Starrwerden die Klärung. So scheint mir, daß GOGARTEN z.B. die

¹⁾ *Zwischen den Zeiten*, Heft VII (1924), S. 13.

Unterscheidung von Theologie und Glaubensaussagen zu absolut behauptet ¹⁾. Sie ist in seinem Denken zu fest geworden, und daraus erklärt sich mir sogleich, daß durch GOGARTENS theologische Auseinandersetzungen der leidenschaftliche Ton des Glaubenszeugnisses oft weniger hindurchklingt, als man bei der Einstellung der „Schweizer“ eigentlich erwarten sollte. GOGARTEN sagt das Bewegte, das direkt Zeugnis-Ablegende, das unmittelbar Religiös-Ethische, das Existentielle im Sinne KIERKEGAARDS fast immer erst in zweiter Instanz, um eine nähere Aufklärung über das zu geben, was er in erster Instanz beabsichtigte. Aber dann tut er es doch auch! Und dann tut er es unnachahmlich fein!

In *Zwischen den Zeiten* ²⁾ findet sich ein besonders instruktiver Briefwechsel zwischen HERMANN HERRIGEL und FRIEDRICH GOGARTEN; zunächst *Zum principiellen Denken* und weiter *Vom skeptischen und gläubigen Denken*. Aus ihm kann man GOGARTENS Geistesrichtung vortrefflich kennen lernen. In diesem Briefwechsel manifestiert sich nicht nur ein kritisch-scharfsinniger Geist, sondern auch, vor allem auch eine edle, hochstehende Persönlichkeit, die das Beste im Gegner sucht!

HERRIGEL, der nicht verschweigt, daß er stark unter den Einfluß der Schriften WILHELM HERRMANNs gekommen ist, kann sich durchaus nicht in die Theologie finden, die BARTH und GOGARTEN vertreten. Er hat sehr ernste Bedenken gegen den titanischen Versuch, „von Gott aus“ zu theologisieren,— das sei im Grunde nichts anderes als Selbsttäuschung. Er muß gegen GOGARTENS „spaltendes“ Denken protestieren, das den Menschen scheinbar erniedrigt und in Wirklichkeit vergöttlicht, jedenfalls seine denkend vollzogenen Scheidungen verabsolutiert.

GOGARTEN mag die Erlebnisfrömmigkeit der modernen Theologie noch so arg finden: er selbst verfällt einer nicht minder argen Gefahr: der Denkfrömmigkeit. „Nein! Da lobe ich mir WILHELM HERRMANN! Das ist klare, deutliche Theologie vom Menschen aus. Das ist die einzig mögliche Theologie.“ In ihr wird der Glaube zum ganz Anderen, aber nicht mit Beziehung auf den Menschen als solchen, sondern mit Beziehung auf alle natürlichen Sphären der menschlichen Seele. Nur bei HERRMANN erhält die christliche Religion ihre volle Selbständigkeit. Und die christliche Theologie ihren Charakter als Wissenschaft unter

¹⁾ *Zwischen den Zeiten*, Heft VII (1924), S. 18.

²⁾ *Zwischen den Zeiten*, Heft VII (1924) und 3. Jahrg. (1925), Heft I.

Vorbehalt: unter dem Vorbehalt nämlich der glaubenweckenden Berührung mit Jesus Christus.

Bei HERRMANN ist das prinzipielle, d.h. das dialektische Denken überwunden und die ganze theologische Besinnung muß nun sogleich unter die Kategorien des Praktischen, Persönlichen, des existentiell Ergriffenseins kommen. „Alles was HERRMANN sagt, ist immer auf den lebenden, leidenden, suchenden Menschen zurückbezogen. Daher hat es auch die unmittelbar überzeugende innere Wahrheit“¹⁾.

Auf solch eine wahrlich nicht eben wohlwollende Kritik antwortet GOGARTEN in diesem Ton: „Lieber HERRIGEL, nehmen Sie bitte meinen herzlichen Dank für Ihren Brief. Es wird Ihnen kaum entgangen sein, wieviel ich durch Ihren Widerspruch, von dem Ihres ersten Briefes an, ...gelernt habe, und wie sehr ich Ihrer freundschaftlich-widersprechenden Mitarbeit zu Dank verpflichtet bin“²⁾. Und ein paar Seiten weiter führt er aus, daß HERRIGELS Einwände nur scheinbar die gleichen wie die anderer Gegner aus dem protestantischen Lager sind, denn mit seinem Haupteinwand wolle er sie in Wirklichkeit veranlassen, nun mit ihrem Ausgangspunkt auch konsequent Ernst zu machen, während die anderen sie auf halbem Wege zurückhalten wollen, da Einwände dieser Gegner „fast alle aus jener Grundhaltung des Denkens, die aufzugeben ist“, kommen³⁾.

Dabei legt GOGARTEN dann doch mit großer Besonnenheit dar, daß HERRIGEL mit seiner Interpretation der Gedanken der „jung-schweizerischen“ Theologie dem, was sie *meinen*, nicht gerecht wird, während nach GOGARTENS Meinung das, was sie *meinen*, doch deutlich von ihnen ausgesprochen sei. Beispielsweise gleich die Scheidung zwischen Gott und Mensch: sie ist nicht prinzipiell, d.h. dialektisch *gemeint*, sondern immer wieder als „die Scheidung zwischen Richter und Angeklagtem“ zum Ausdruck gebracht⁴⁾. Dann aber kann auch keine Rede davon sein, daß man HERRMANN'S Theologie so gegen die „dialektische“ Theologie ausspielen dürfe, wie HERRIGEL das tut. GOGARTEN ist sich dessen bewußt, daß auch seine Theologie als eine „Theologie vom Menschen her“ bezeichnet werden könne, wenn man das dann nur in diesem Sinne verstehen will: vom Menschen her, so

¹⁾ *Zwischen den Zeiten*, Heft VII (1924), S. 8.

²⁾ a.a.O., S. 9.

³⁾ a.a.O., S. 11 ff.

⁴⁾ a.a.O., S. 9.

wie er auf die richterliche Majestät Gottes bezogen ist. Darum ist die dialektische Theologie auch durch und durch praktisch, radikal-praktisch, viel mehr als HERRMANN es mit seiner Theologie zu sein wännen kann.

Aus dem folgenden Brief HERRIGELS ¹⁾ geht jedoch mit großer Deutlichkeit hervor, daß dieser noch längst nicht ernst genug mit der ausdrücklichen Verdeutlichung der Absicht gerechnet hat, die die „Schweizer“ bewegt, wenn sie so absolut zwischen Gott und Mensch Scheidung zu machen scheinen. HERRIGEL bleibt dabei, diese Scheidung lediglich „dialektisch“ d.h. prinzipiell aufzufassen, . . . wie das so viele andere auch jetzt noch tun zu sollen meinen.

Nun dann wird GOGARTEN mit der gleichen Liebenswürdigkeit in zweiter Instanz noch deutlicher zu sagen versuchen, was seine Freunde und er im Grunde meinen, aber dann auch mit vollem Ernst *meinen* mit ihrer vielberufenen Dialektik. Daß nun doch von BARTHS und GOGARTENS Gegnern höre, wer hören kann! Die radikale Gegenüberstellung von Gott und Mensch in dieser Theologie ist „nichts anderes als der Ausdruck dafür, daß wir, solange wir hier in der Zeit leben, mit der Sünde zu tun haben, und daß ihre Erkenntnis und damit ihre Größe nur größer werden wird. Denn wir werden nicht frei von ihr in dem Sinn, daß wir sie ablegen könnten, so wie man eine üble Gewohnheit zur Not ablegen kann, sondern wir werden von ihr frei nur durch Vergebung, nur durch Gott und immer wieder *nur* durch Vergebung“ ²⁾.

„Wenn ich sagte, daß die Theologie die kritische methodische Besinnung des Theologen sei darüber, was er tut, wenn er auf Grund der Offenbarung von Gott redet, so wollte ich . . . nicht sagen, daß die Theologie dieses Reden von irgendeinem Kriterium aus, das sie als Wissenschaft in sich trage, rechtfertigen solle, sondern ich wollte sagen, daß die Theologie dieses Reden nicht ihm selbst überlassen dürfe, das heißt: nicht dem sündigen Menschen, der es immer wieder kritisch auf Offenbarung beziehen müsse.

Offenbarung nun heißt auf Seiten Gottes Vergebung der Sünde und auf Seiten des Menschen Erkenntnis der Sünde. Das ist das Geschäft der Theologie, daß sie daran erinnert und unermüdlich daran erinnert, daß es der sündige Mensch ist, der

¹⁾ *Zwischen den Zeiten*, 3. Jahrg. (1925), Heft 1, S. 62 ff.

²⁾ *a.a.O.*, S. 78.

von Gott redet, auch wenn er auf Grund von Offenbarung von Gott redet" ¹⁾).

Wird HERRIGEL und werden andere nun doch dabei bleiben dürfen zu behaupten, die dialektische Theologie sei eine Theologie, die ihren Ursprung in einer in erster Linie *skeptischen* und nicht in einer in erster Linie *gläubigen* Stellung habe? Es ist doch genau umgekehrt. Die radikale Scheidung zwischen Gott und Mensch in der dialektischen Theologie ist die „Scheidung der Sünde" und nichts anderes. Und Sünde ist, wie GOGARTEN sagt, „nur durch den Glauben zu erkennen" ²⁾.

Nicht wahr, da predigt der besonnene Akademiker wieder? Ganz vorsichtig bereitet er so auch auf die Erklärung vor, daß, wie er vermute, zwischen HERRIGEL und ihm nicht allein Mißverstehen, sondern auch eine „sachliche Differenz" bestehe.

GOGARTEN meint: möglicherweise eine Verschiedenheit in der existentiellen Lebenshaltung gegenüber dem Problem: Sünde und Gnade.

Hier ist GOGARTEN nun durch und durch Zeuge der Offenbarung. Aber dabei keineswegs einer, der von der Höhe herab predigt, sondern der bescheidene Mann, der genügend tiefe Selbsterkenntnis hat, um trotz seiner unerschütterlichen Überzeugung von der Richtigkeit und Schriftgemäßheit seiner religiösen Stellung auch für den Widerspruch des Freundes dankbar zu sein und weiter auf dessen freundschaftliche Mitarbeit auch für die Zukunft zu hoffen! ³⁾

Auch GOGARTEN ist BARTHS Gesinnungsgenosse; ihm durchaus geistig-geistlich verwandt. Nur ist GOGARTENS Veranlagung eine andere. Mehr zur Selbstbesinnung gestimmt und weniger zum Angriff auf dem Gebiet der Theologie.

Und doch greift auch GOGARTEN in seiner Selbstbesinnung unausgesetzt die verkehrte Haltung der modernen Theologie an. Er hat besonders mit den historisierenden theologischen Anschauungen von ERNST TROELTSCH ringen müssen. In seinem Briefwechsel mit HERRIGEL *Vom skeptischen und gläubigen Denken* hat er noch das Urteil ausgesprochen, daß ihm „die Frage des Historischen heute eine der verwirrtesten und der Aufklärung am bedürftigsten zu sein schiene" ⁴⁾.

¹⁾ a.a.O., S. 78—79.

²⁾ a.a.O., S. 77.

³⁾ a.a.O., S. 88.

⁴⁾ a.a.O., S. 78.

Immer wieder sehen wir denn auch GOGARTEN sich mit TROELTSCH auseinandersetzen. So beispielsweise in seinem Artikel *Historismus* ¹⁾. So auch bereits in dem früheren Aufsatz *Entscheidung* ²⁾, dem grundlegenden religiösen Problem, dessen Besprechung der Verfasser ein ganzes Buch gewidmet hat ³⁾.

Für GOGARTEN ist das eine Voraussetzung seiner ganzen Arbeit, daß die einzig bedeutungsvolle Frage, die es für den Menschen gibt, die Frage nach Gott ist. Von der Entscheidung in dieser Frage hängen alle anderen Entscheidungen ab, und es gibt keine einzige wirkliche Entscheidung, die ohne diese Entscheidung vollzogen werden könnte, mag sie auch scheinbar noch so weit von ihr abliegen ⁴⁾.

GOGARTEN hat die alles mit sich fortreißende Kraft des Stroms „des unendlichen Zusammenhangs des allgemeinen Geschehens“ ⁵⁾, in den TROELTSCHS Ansichten auch ihn hineinziehen wollten, empfunden. Aber das starke Bewußtsein von der einzigartig wichtigen, großen *Entscheidung* hat GOGARTEN schließlich aus diesem alles mit sich hinabreißenden Strom gerettet. Seine Auseinandersetzung mit TROELTSCH hat ihn verstehen und zu dem Resultat kommen lassen, daß Entscheidungen „nur aus der begrenzten Ordnung der menschlichen Natur und ihrer Eigenschaften gefällt werden können“. Das heißt aber, weil von einer begrenzten Ordnung der menschlichen Natur nur in der Konfrontierung mit einer Ordnung gesprochen werden kann, die auch endlich-einmalig hervorbricht: „es gibt keine Entscheidungen, sie seien denn die immer neu gefällte Entscheidung für die endliche Offenbarung Gottes“.

Aber nun hat GOGARTEN als echter Gesinnungsgenosse BARTHS nach einer so schweren dialektischen Auseinandersetzung über die große Entscheidung sehr lebendig gefühlt, daß das alles nur dann Bedeutung hat, wenn die große Voraussetzung Wirklichkeit wird: daß Gott die Entscheidung des Menschen für seine Offenbarung möglich und wirklich macht. Sonst ist doch alles Eitelkeit der Eitelkeiten. Sinn-lose Überlegungen sind es dann, die selbst mittreiben im unendlichen Strom des allgemeinen Geschehens. Denn für die allgemeine Möglichkeit einer

¹⁾ *Zwischen den Zeiten*, Heft VIII (1924), S. 7—25.

²⁾ *a.a.O.*, Heft I, S. 33—47.

³⁾ *Die religiöse Entscheidung*, verlegt bei Eugen Diederichs in Jena, 1921.

⁴⁾ *Zwischen den Zeiten*, Heft I, S. 33.

⁵⁾ *a.a.O.*, S. 47.

endlichen Offenbarung eintreten, würde doch wieder bedeuten, die Endlichkeit der Offenbarung in die Unendlichkeit des Möglichen auflösen. „Der Entscheidung, ohne die alles im Sinnlosen bleibt, wäre dann eben doch ausgewichen“ ¹⁾.

Und nun noch BRUNNER.

Wie FRIEDRICH GOGARTEN offenbar vor allem zu kämpfen gehabt hat, um sich dem Einfluß der kulturphilosophischen Anschauungen TROELTSCHS zu entziehen, dem Historismus TROELTSCHS mit seinen zwei Dimensionen, wobei das erkennende Subjekt schließlich nur Zuschauer ist, nicht aber der „Einzelne“, der entscheiden muß, — so hat EMIL BRUNNER sich des Einflusses SCHLEIERMACHERS in ernstem Ringen erwehren müssen. An der Hand der Veröffentlichungen BRUNNERS ist man in der Lage, sich ein Bild von dem Entwicklungsgang seines religiösen Denkens zu machen, der ihn immer weiter von SCHLEIERMACHER weg geführt hat. Als BRUNNER 1914 sein Buch *Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis* ²⁾ schrieb, war er noch der Verehrer des großen Erneuerers der Theologie aus dem Anfang des vorigen Jahrhunderts. Das religiöse Gefühl, das fromme Selbstbewußtsein ist dann auch für ihn noch durchaus das Primäre, das im Bekenntnis und im Dogma seine symbolische Auslegung findet. Zugleich zeigt sich, daß BRUNNER mit großem Interesse die Arbeiten von HENRI BERGSON kennen gelernt hat, insonderheit seine hohe Wertschätzung der Intuition in der Erkenntnistheorie gegenüber der diskursiven Erkenntnis des Verstandes, der die Dinge der Wirklichkeit räumlich-örtlich zu denken versucht und so das brausende Leben in tötende Schemata zwingt. Doch in weiten Kreisen ist BRUNNER erst bekannt geworden durch seine Schrift *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube* ²⁾, deren erste Auflage 1921 erschien. Hier hat BRUNNER sich bereits weit von SCHLEIERMACHER entfernt. Der Angreifer der modernen protestantischen Theologie kündigt sich hier schon unzweideutig an. Der Mann des entschiedenen Entweder-Oder. Entweder Erkenntnis, d.h. verstandesmäßiges Erkennen, also Intellektualismus einer mißverstandenen Orthodoxie, — oder Glaube. Entweder Erfahrung, d.h. im Zusammenhang mit der Theologie: Besinnung auf die psychischen Inhalte der frommen Gefühle, — oder Glaube.

Besonders in diesem zweiten Gegensatz kündigt sich das

¹⁾ a.a.O., S. 47.

²⁾ Im Verlage von J. C. B. Mohr in Tübingen.

Gericht über SCHLEIERMACHER bereits an. Hier schimmert schon deutlich durch, daß BRUNNER demnächst in erster Linie SCHLEIERMACHER als den Großmeister der ganzen modernen Religionsauffassung auf die Anklagebank zu bringen versuchen wird.

1924 erschien dann auch BRUNNERS großes SCHLEIERMACHER-Buch. Er gab ihm den Titel, in dem wieder der Gegensatz zum Ausdruck kommt: *Die Mystik und das Wort* ¹⁾. Das Buch will eine Darstellung SCHLEIERMACHERS geben, der mit großem Talent und leidenschaftlicher Begeisterung der Schuld an dem passiven, aesthetisch-romantischen Gefühlsmystizismus, „bei dem der Mensch mit einem Male ist, was er ist“ (KIERKEGAARD), für überwiesen erklärt wird. Im Gegensatz dazu versucht nun BRUNNER den richtigen Standpunkt einer christlichen Theologie zuentwickeln, die auf calvinistisch-reformatorisch-kantianischer Grundlage unaufhörlich von Wort und Glaube reden muß als von den beiden Brennpunkten eines dogmatischen Denkens, das von der Einsicht in die Offenbarung aus zeugt.

Nicht nur um der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit willen möchte ich auf das Hauptwerk BRUNNERS nicht ausführlicher eingehen, sondern weil nach meiner Überzeugung BARTH und GOGARTEN eine weit größere Bedeutung als BRUNNER zukommt. Ich werde das zu verdeutlichen suchen und damit sogleich die Frage aufwerfen: ist BRUNNER ein Gesinnungsgenosse KARL BARTHS? Gerade im Ausland und nicht zuletzt auch in den Niederlanden besteht eine starke Neigung, BARTH und BRUNNER in einem Atem zu nennen. Geradezu verhängnisvoll aber ist der Irrtum, in dem nicht wenige befangen sind, die meinen, wenn man mit BRUNNER abgerechnet habe, dann sei damit auch die ganze dialektische Theologie, mithin auch BARTH und GOGARTEN erledigt. Das ist eine Illusion, die zerstört werden muß, soll es zu einem richtigen Verständnis der „jung-schweizerischen“ Theologie kommen.

Und gerade weil es nach meiner Überzeugung so außerordentlich wichtig ist, daß die schweizerische „Theologie der Krisis“ richtig verstanden werde, meine ich aus einem bestimmten Grunde bedauern zu müssen, daß BRUNNER sein Buch *Die Mystik und das Wort* geschrieben hat.

BRUNNER hat sich in diesem Buch zweifellos zu weit vorge-

¹⁾ Verlag von J. C. B. Mohr, in Tübingen.

wagt. Er bietet hier der Kritik zu breite Angriffsflächen. Und die Theologen, die die Theologie BARTH-GOGARTEN und ihre Art nicht schätzen, sind nun in Gefahr das Kind mit dem Bade der nicht immer billigen SCHLEIERMACHERkritik BRUNNERS auszuschütten!

BRUNNER fordert mit seinem großen Buch den Widerspruch geradezu heraus. BARTH selbst hat ihn in seinem Artikel in Heft VIII in *Zwischen den Zeiten* wohl fühlen lassen, daß er mit dieser Schrift BRUNNERS nicht restlos eingenommen ist. Was BARTH nicht gefällt, das ist der Ton des Buches: zu sehr klingt aus ihm die Stimme des Anklägers heraus, der auf die Verurteilung des Angeklagten dringt. Und dieser Angeklagte kann sich nicht einmal mehr verteidigen! Auch zeigt BARTH, daß BRUNNER SCHLEIERMACHER wohl etwas gar einseitig und gewalttätig angreift. War SCHLEIERMACHER nicht auch der Apologet und der Ethiker? Und waren diese beiden in ihm dem romantischen Mystiker nicht wenigstens ebenbürtig? BARTH bedauert schließlich vor allem, daß BRUNNER so „unerschrocken“ auf SCHLEIERMACHER losschlägt: gerade als ob er schon über den neuen rettenden Kahn der Theologie des Wortes verfüge, nachdem das Schiff der modern-protestantischen Theologie auch durch BRUNNERS unermüdliche Versuche, es zu torpedieren, im Sinken begriffen ist. BRUNNER denkt nach BARTHS Meinung zu sehr, mit „dem Wort“ arbeiten zu können und mit „Offenbarung“ und „Glauben“ wie mit Schlagwörtern fertig zu sein, wo es sich doch vielmehr darum handelt, mit unserem theologischen Denken weiter zu kommen, als SCHLEIERMACHER uns zu bringen vermochte....

Noch einmal also: ist BRUNNER ein Gesinnungsgenosse BARTHS und GOGARTENS?

BARTH selbst sagt zu Anfang seiner Kritik des BRUNNERSchen Buches ausdrücklich, daß BRUNNER zu GOGARTEN und ihm gehöre. Und BARTH fordert die großen Verehrer SCHLEIERMACHERS heraus, den Nachweis zu führen, daß BRUNNER in den großen Linien seiner Kritik das Richtige nicht getroffen habe.

Es wird Sie nicht Wunder nehmen, wenn ich bekenne, daß mir BARTHS Kritik an BRUNNER wichtiger ist als der Widerspruch gegen BRUNNER, den viele in der irrigen Meinung erheben, damit nicht allein BRUNNER, sondern die ganze „dialektische“ Theologie getroffen zu haben.

Nun haben die meisten Kritiker ¹⁾, die BRUNNER angegriffen haben, zwar sehr eingehend nachgewiesen, daß er an einer Überschätzung der Bedeutung der neukantianischen Philosophie in ihrer Marburger Gestalt für die echt-reformatorische Theologie leidet. Und diese Kritik besteht zu Recht. BRUNNER identifiziert manchmal geradezu verwegen den sittlichen Anspruch im kantianischen „Du-sollst“ mit dem „Wort“ im reformatorischen Sinne. BRUNNER betrachtet die religionsphilosophischen Begriffe KANTS, vor allem die Idee des radikal-Bösen, viel zu viel als wesentlich mit seiner ganzen kritisch-idealistischen Philosophie des menschlichen Erkenntnisvermögens zusammenhängend. BRUNNERS Verteidigung seines Verhältnisses zum Neukantianismus gegen STEPHANS scharfe und ausführliche Kritik ²⁾ ist dann auch recht schwach ausgefallen.

Aber BRUNNER hat auch durchaus recht, wenn er sagt ³⁾: seine Gegner sollten ja nicht meinen, mit ihm fertig zu sein, wenn ihre Kritik ihn an dem einen Punkt seiner Überschätzung des Kantischen Kritizismus getroffen habe. Dieser Anschluß an KANT sei bei ihm rein-propädeutisch gemeint. „Ich kann auf KANT verzichten und doch meine ganze SCHLEIERMACHER-kritik, die zugleich eine Kritik der ganzen modernen Theologie ist, festhalten.“ Man vergesse das nicht! Die Marburger Philosophie ist nicht die wirkliche Basis der ganzen „dialektischen“ Theologie, wie Prof. J. A. C. VAN LEEUWEN aus Utrecht das in dem *Gereformeerde Theologisch Tijdschrift* ausführlich nachzuweisen versuchte.

Gewiß darf BRUNNER noch immer als Gesinnungsgenosse KARL BARTHS bezeichnet werden. Doch berechtigt BARTHS Artikel über BRUNNERS großes Werk gegen SCHLEIERMACHER zu dem Urteil: BRUNNER sei nicht vorbehaltlos sein Gesinnungsgenosse. Und wenn man die Frage aufwirft, ob BRUNNER sich zu BARTH und GOGARTEN hin oder weiter von ihnen weg entwickle, dann möchte ich antworten: ich fürchte, er wird seinen eigenen Weg gehen, den beiden anderen nahe verwandt und doch nicht eines Geistes mit ihnen. BARTH hat in der mehrgenannten Kritik auch

¹⁾ Ich denke an HORST STEPHAN in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 6. Jahrg. (neue Folge), 1925, Heft 3, und an Dr. J. A. C. VAN LEEUWEN in dem *Geref. Theol. Tijdschrift*, afl. 5 u. 6, 1925.

²⁾ *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, neue Folge, 6. Jahrg., Heft 4.

³⁾ a.a.O., S. 277.

bereits angedeutet, wo die verschiedene Einstellung bemerkbar wird: in BRUNNERS allzu sicherem und allzu leichtem Umgehen mit den Begriffen einer neuen Theologie des Wortes; in seinem zu unerschrockenen Auftreten, „als ob man schon fertig wäre“.

Hie und da wird BRUNNER jedoch sogar der Vorzug vor BARTH gegeben: er sei systematischer. Man hat ihn sogar schon „den Systematiker der Schweizer Bewegung“ genannt ¹⁾.

Darinerblicken die meisten eine Empfehlung BRUNNERS. Er sagt die Dinge so viel deutlicher, so viel „systematischer“ als BARTH!

Aber wir werden nun auch verstehen, daß für den, der der Theologie KARL BARTHS sympathisch gegenübersteht, gerade dies Letzte das ernsteste Bedenken gegen BRUNNER ist. Er ist in Gefahr, vor der Zeit der Systematiker der schweizerischen Bewegung zu werden. Besonders in seiner Broschüre *Philosophie und Offenbarung* (1925), in die auch seine Rede, die er in Zürich beim Antritt seines Professorats gehalten hat, aufgenommen ist, kommt das zum Ausdruck. Mit Glaube, Offenbarung, Wort, Paradoxie, antirational, Sprung u.ä.m. beginnt BRUNNER leider schon zu operieren wie mit dinglichen Größen, als ob man damit in theologicis begrifflich arbeiten könne, genau so wie ein Zuschauer die Dinge ruhig vor sich auf der Bühne in Szene gehen läßt, ohne selbst handelnd mitzuwirken.

BARTH ist tief davon durchdrungen, daß das Schiff einer neuen Theologie des Wortes nicht seetüchtig ist, so lange wir „eine Kirchenlehre als kritische Richtlinie sinnreicher theologischer Gemeinschaft noch nicht wieder haben“ ²⁾. Dagegen hat BRUNNER für die Bedeutung der Kirche und des kirchlichen Bekenntnisses vorderhand noch kein Auge. Darum wird man auch die Befürchtung, er könne sich weiter von BARTH entfernen, nicht los. Trotzdem — ein Gesinnungsgenosse BARTHS ist er noch. Ja, daß er das ist, ist so lange über allen Zweifel erhaben, als er selbst so lebendig von der Gefahr, mit seinen Anschauungen und Begriffen so zu arbeiten, als seien beide Schreiber und Leser nun eigentlich schon fertig, überzeugt ist.

Auch BRUNNER erweist sich noch durchaus als ein der „jungschweizerischen“ Bewegung geistig-geistlich Verwandter, wenn er seine Broschüre *Philosophie und Offenbarung* mit einem Nachwort, einem „kurzen persönlichen Gespräch mit dem Leser“ schließt:

¹⁾ *Theologisches Literaturblatt*, 1922, Jahrg. 44, Nr. 4.

²⁾ *Zwischen den Zeiten*, Heft VIII (1924), S. 60.

„Wenn wir *über* Offenbarung schreiben und sprechen, haben wir gerade damit nicht über *Offenbarung* gesprochen. Denn das ist das Besondere, was diesen Gegenstand von anderen Gegenständen unterscheidet, daß er nicht Gegenstand sein kann.“ Alle Gegenständlichkeit würde hier bedeuten: das Wirkliche zu etwas Unwirklichem machen. Wir erheben es in die Sphäre des bloßen Gedankens, der Abstraktion.... „Darum wird des Theologen letztes Wort immer eine Warnung vor ihm selbst sein müssen, die als Vorwort gemeint ist, aber nur als Nachwort verstanden — oder auch nicht verstanden — werden kann.“

Das ist ganz und gar der Ton geistig-geistlicher Verwandtschaft mit BARTH.

KARL BARTH UND SEINE KRITIKER.

Einen Augenblick habe ich geschwankt, ob ich das Thema meines fünften Vortrages so formulieren dürfe.

Es scheint so selbstverständlich zu sein, daß man durchaus sachlich zu Werke geht, wenn man seine ganze Aufmerksamkeit auf die Kritik richtet, die am Werke BARTHS geübt worden ist. Es dürfte letzten Endes doch gleichgültig sein, *wer* Einwendungen gegen die dialektische Theologie macht. Es kann sich doch allein darum handeln, die Bedenken, die erhoben sind, unvoreingenommen auf ihre Berechtigung zu prüfen. Wahrheit muß als Wahrheit geehrt werden, von wem auch immer sie gesagt werde!

Das scheint nun allerdings eine durchaus verständige Überlegung zu sein, die auch praktisch den Vorteil böte, daß sie einem gestatten würde, einfach die hauptsächlichsten Bedenken, die gegen BARTHS Theologie der Krisis geäußert sind, zu rubrizieren, um sie dann der Reihe nach zu besprechen. Und diese Methode erscheint auch noch darum empfehlenswert, weil eine erschöpfende Besprechung sämtlicher Kritiker BARTHS eine Unmöglichkeit ist.

Und doch — gerade wo es sich um das Auftreten KARL BARTHS handelt, läßt sich eine solche Art der Behandlung nicht rechtfertigen. Denn das ist ja gerade die Hauptsache bei KARL BARTH, daß er jedermann und also vor allem jeden Theologen, an den sein Zeugnis gelangt, davon überzeugen möchte, daß es einfach unmöglich ist, die geoffenbarte Wahrheit als eine direkte, nicht-paradoxe, noch etwas mehr als nur *glaub*-würdige zu bezeugen und darzulegen. Und wie könnte dann eine nicht-direkte Wahrheit je von einer Kritik getroffen werden, die mit sog. dinglich-direkten Wahrheiten operiert?

Es ist, wo es sich um die Theologie KARL BARTHS handelt, dann auch völlig unmöglich, die Fragen rein-sachlich, soll heißen: direkt-sachlich zu stellen. So ist der Mann, der wie kaum ein anderer die Notwendigkeit einer schlichten Sachlichkeit empfindet, in der theologischen Diskussion dazu verurteilt, fortgesetzt persönlichen und leidenschaftlichen Gegensatz hervorzurufen.

Wo es sich um KARL BARTHS Werk handelt, ist tatsächlich die Person des Kritikers wichtiger als die von ihr geübte Kritik. Oder etwas weniger herausfordernd gesagt: es kommt auf Kritik *und* Kritiker an, nicht auf die Kritik allein. Denn nur dann, wenn der Kritiker mit vollem Bewußtsein selbst hinter seiner Kritik steht, ist sein Wort mehr als ein eitler Klang. Das ist es ja, was BARTH unermüdlich einprägt, daß seine Leser nicht Zuschauer sein dürfen, daß es gilt, an den Dingen voll und ganz beteiligt zu sein; wirklich mit seiner ganzen Existenz gilt es dabei zu sein, ganz gleich ob man Ja zu BARTHS Ansichten sagt oder Nein, um seine Bedenken anzumelden.

Verwundern könnte man sich höchstens darüber, daß BARTH selbst zuweilen erstaunt zu sein scheint, daß man ihn mit solcher Heftigkeit angreift und so leidenschaftlich mit ihm abrechnet. Ist es nun wirklich so erstaunlich, daß BARTHS Art, die theologischen Probleme anzufassen, objektiver ausgedrückt: daß BARTHS Reden als Zeuge der Offenbarung ein leidenschaftliches: *Wir wollen nicht . . . hervorruft?*

Am Schluß des Heftes, das den dritten Jahrgang von *Zwischen den Zeiten* eröffnet, findet sich ein kurzer Artikel, in dem BARTH sich darüber Rechenschaft gibt, warum er auf eine Diskussion mit dem Privatdozenten LIC. WERNER, der ein Buch über *Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer*¹⁾ geschrieben hat, meint verzichten zu sollen. Nun mußte allerdings eine illoyale Art zu citieren BARTH ein Eingehen auf WERNERS Buch verleiden. Aber nicht nur darüber beschwert er sich, sondern wirft ihm weiter vor, daß er „ausgesprochenerweise in der Haltung eines Mannes“ rede, „der sich in keiner Weise mehr fragend *neben* ihn, sondern nur noch belehrend, bestrafend, bekämpfend *gegen* ihn zu stellen weiß, der überhaupt nicht *mit ihm*, sondern nur noch *über ihn* zum Publikum reden will“. Endlich hatte das Lob, das WERNER von gewisser Seite für seinen „tapferen“ Angriff gespendet wurde, für BARTHS Empfinden „den Streit vollends in eine Atmosphäre von Kurzsichtigkeit, Agitatorenlogik und Gehässigkeit hineingetragen“²⁾, in der ein fruchtbringendes Gespräch nicht mehr möglich ist.

Wäre es nicht besser gewesen, hier jenes „Verstehen“ zu zeigen, von dem SPINOZA so manches Mal redet, wenn er allen Grund zur Entrüstung und zum Gefühl persönlichen Gekränktheits

¹⁾ C. H. BECKSCHE, Verlagsbuchhandlung, München, 1924.

²⁾ *Zwischen den Zeiten*, Jahrg. 3, Heft 1, S. 116.

abgewiesen hat? Fast möchte ich nun nur an das Sprichwort erinnern: Wer fechten will, muß der Streiche warten, und sage doch lieber: wer die ganze Wahrheit auf die Seele des Redenden und des Hörenden bezieht, muß damit rechnen, daß es zwischen den Hörern und dem Redner zu leidenschaftlichen Explosionen kommen kann und muß.

Zu der Auseinandersetzung zwischen WÜNSCH und GOGARTEN in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche* machte HORST STEPHAN in einer Fußnote die eigenartige Glosse: den heftigen Ton der Aussprache zwischen den beiden Gelehrten mache das außerordentliche Gewicht der Fragen, um die es hier gehe, verständlich ¹⁾.

Das ist richtig, aber nicht deutlich gesagt. Die Dinge, um die es in der Debatte zwischen WÜNSCH und GOGARTEN ging, waren nicht wichtig als sachliche, direkte Wahrheiten, sondern weil auf beiden Seiten das Gefühl herrschte, *selbst* gemeint zu sein.

Das ist ja gerade das Eigentümliche, was man bei denen, die KARL BARTHS Werk unter die kritische Lupe nehmen, immer wieder zu beobachten Gelegenheit hat, daß die Frage nach der Art, wie BARTH die Probleme sieht, für die, die sich damit bekannt machen, gerade wenn es ein ernstliches Kennenlernen ist, zu einer Frage des Seins oder Nichtseins wird.

Genau so wie BARTH als Mensch sich fortgesetzt dem Ernst seines Offenbarungszeugnisses zu entziehen sucht, so versuchen naturgemäß auch allerlei Kritiker, die sich mit BARTHS Werk befaßt haben, sich gegen das Wesentliche, das die dialektische Theologie ihnen zu sagen hat, zur Wehr zu setzen. Rein immanente Kritik ist kaum an BARTHS Ansichten geübt worden. Muß eine solche Kritik überhaupt geübt werden? Räumt KARL BARTH nicht die Berechtigung einer solchen Kritik ohne weiteres ein, wenn er sagt: *est* ist mir „mehr um das *wirkliche* als um das sog. *ganze* Evangelium zu tun, weil ich keinen Weg zum *ganzen* Evangelium sehe als den über das Erfassen des *wirklichen*, das sich noch keinem von allen Seiten zugleich gezeigt hat. Das übliche arbeitslose Reden und Schreiben vom ganzen Evangelium, das Gnade, Liebe und Hoffnung, Himmel, Erde und Hölle in schöner Proportion gleichmäßig umfaßt, halte ich für wenig erbaulich. Ich klage niemanden an, der im Namen des Christentums etwas anderes sagen will als das, was hier gesagt ist; ich

¹⁾ *a. a. O.*, Neue Folge, 4. Jahrgang, Heft VI, S. 144: „....daß es um Tiefstes geht....“

Karl Barths „kritische“ Theologie, 8.

würde ihn höchstens fragen, wie er wohl damit an dem, was hier gesagt ist, vorbeikommt" ¹⁾).

Entkräftet nicht auch der Schluß des *Römerbriefs* erneut eine immanente Kritik? Ich denke dabei an folgende Sätze: „Wir wissen aber auch die anderen relativeren und harmloseren Betrachtungsmöglichkeiten in ihrer möglichen Bedeutsamkeit und Fruchtbarkeit durchaus zu schätzen. Wir sind in der Lage, uns freundlich neben den Katholiken, den „Positiven“, den Kulturprotestanten, den Völkerbundstheologen (ja und neben wen nicht?) zu stellen und ihm das Beruhigende, das überall so Erwünschte zu sagen: Du hast Recht! — unter der beunruhigenden Bedingung nämlich, daß auch du Unrecht hast!" ²⁾).

Aber wenn dann die Kritik an BARTH eigentlich nie immanente Kritik sein kann, ist es dann so wunderbar, daß die Kritiker der „schweizerischen" Theologie auf Schritt und Tritt fast eine Beute von Mißverständnissen werden, deren letzte Ursache eine völlig verschiedene Einstellung der Persönlichkeit zu der großen, alles beherrschenden Frage nach Gott ist, der Gott ist und Gott bleiben muß?

Und eben diese sachliche Verschiedenheit können die mit BARTH diskutierenden Parteien nicht wohl zugeben. Denn hier bedeutet Verneinung oder Bejahung ja die Entscheidung über Sein oder Nichtsein. Wie sollte aber jemand, der begeistert oder fromm oder ergriffen oder überzeugt von Gott redet, je zugeben können, daß er in Wahrheit gar nicht von Gott, sondern von Nicht-Gott rede?

Das Mißverstehen BARTHS kann bereits da sein, wo jemand ihm lediglich seine Worte nachspricht. Zuweilen verrät dann jemand sein Nichtverstehen wider Willen. Meist aber wird bei solchem Nachsprechen BARTHS etwa ein Ausrufungszeichen vergessen, auf das gerade alles ankommt. Oder es wird, ohne daß man es selbst merkt, ein einziges Wort versetzt und so der Sinn total verändert.

Von dem letzteren Mißgeschick ist AUGUST MESSER betroffen worden. Nach dem Citat, das ich eben aus dem Schluß des *Römerbriefes* gegeben, kann ich mir nicht versagen, im Vorbeigehen darauf als auf ein frappantes Beispiel zu weisen. „Du hast Recht! — unter der beunruhigenden Bedingung, daß auch du Unrecht hast!" BARTH meint: auch *du* Gott gegenüber!

¹⁾ *Römerbrief*³, Vorwort zur zweiten Auflage, S. XVI.

²⁾ *a. a. O.*, S. 513.

MESSER, der übrigens sehr viel Anerkennung für die „Schweizer“ hat, meint, das Wort auf BARTH selbst anwenden zu dürfen, aber . . . unbemerkt vertauscht er die Worte *auch* und *du* und sagt so etwas ganz anderes: „Du hast recht, BARTH, unter der Voraussetzung, daß *du auch* — unrecht hast“¹⁾. Aber so ist ja der Blick auf Gott und seine Absolutheit aus diesem Satz verschwunden! So steht der ganze Satz mit einem Male in der horizontalen Sphäre des relativ-wahr und relativ-unrichtig . . . Und stoßen wir nun, wenn wir nach der Ursache dieses Mißverständnisses forschen, nicht von selbst auf eine „sachliche Differenz“, auf eine verschiedene Stellung des Menschen Gott gegenüber?

Aus dem Vorstehenden dürfte zur Genüge deutlich sein, warum ich nicht über „KARL BARTH im Lichte der Kritik“ rede, sondern eben über seine Kritiker mich äußern möchte. Es ist aber vielleicht weiter auch schon deutlich geworden, wie ich mir die folgenden Darlegungen denke.

Wie aber soll ich den Stoff ordnen?

Ist es möglich, BARTHS Kritiker zu rubrizieren, wie man Bedenken gegen seine Ansichten rubrizieren könnte? Ich bin mir dessen sehr wohl bewußt, daß es bei dem Versuch, Personen in Gruppen einzuteilen, nie ganz ohne Vergewaltigungen abgeht. Dem „Einzelnen“, von dem KIERKEGAARD so gerne sprach, geschieht dabei so leicht Unrecht. Trotzdem möchte ich den Versuch wagen. Einfach weil ich sonst keine Möglichkeit sehe, mich meiner Aufgabe, so wie ich selbst sie mir stellen zu müssen meinte, zu entledigen.

Ich rubriziere nun nicht, wie man vielleicht erwarten sollte: zunächst eine Gruppe von Kritikern zur Linken, die bezüglich der großen Lebensfrage nach Gott eine grundsätzlich andere Stellung als BARTH einnehmen, dann eine Gruppe zur Rechten, die prinzipiell genau wie BARTH steil nach oben zu sehen lernten, als Gott für sie Gott wurde . . . Nein, so gedenke ich unter keinen Umständen zu rubrizieren. Denn so und hier darf ein Menschenkind die Trennungslinie nicht ziehen. Anders ausgedrückt: weil BARTH selbst im einen Augenblick mit sich selbst uneins ist und dann wieder als Zeuge der Offenbarung dasteht, der mit Furcht und Zittern auf Gott schaut, glaubend inmitten seines Unglaubens. Ich möchte BARTHS Kritiker vielmehr nach dem Interessenkreis, in dem jeder durch sein besonderes Fach lebt, einteilen. Es entnimmt ja naturgemäß jeder Kritiker seinem

¹⁾ GEMMER und MESSER, *Sören Kierkegaard und Karl Barth*, S. 302.

besonderen Interessenkreis das Material, aus dem er seine Barrikade baut, hinter der er sich verschanzt, um vor den Gewissenspfeilen des BARTHSchen Zeugnisses von der Offenbarung gesichert zu sein. Ganze Gruppen von Kritikern BARTHS suchen so Deckung hinter ein und derselben Schanze und bringen ihr Geschütz am gleichen Orte in Stellung.

Unter denen, die durch KARL BARTHS merkwürdige Erscheinung in gewissem Sinne aufgeschreckt zu werden pflegen, sind zunächst zwei Hauptgruppen zu unterscheiden: Philosophen und Theologen. Daß nicht nur Theologen, sondern auch Philosophen zu BARTH Stellung zu nehmen sich veranlaßt fühlen, ist bekannt. Philosophie und Theologie haben zu viel, was sie einander verwandt erscheinen läßt, als daß einen das besonders zu verwunden brauchte. Dazu kommt, daß BARTH durch seinen Wortschatz in einem solchen Maße der Verwandtschaft mit philosophischen Strömungen verdächtig ist, daß selbst Philosophen vom Fach sich mit Eifer an das Studium des *Römerbriefes* machen.

Suchen wir nun zunächst einmal den philosophischen Kritiker KARL BARTHS hinter seiner eigenartigen Barrikade zu entdecken, hinter der er sich vor dem bedeutungsvollen Wort, das BARTH sagen will, wenn er spricht, sicher wähnt.

Das Buch, das AUGUST MESSER im vergangenen Jahr in Gemeinschaft mit ANDERS GEMMER über *Sören Kierkegaard und Karl Barth* herausgegeben und in dem er von Seite 250 an eine kritische Beurteilung der Gedanken KARL BARTHS gibt, ermöglicht uns diese Untersuchung. Natürlich will MESSER die reintheologischen, exegetischen Fragen, die im *Römerbrief* zur Sprache kommen, auf sich beruhen lassen und da anknüpfen, wo BARTH den ewigen Wahrheitsgehalt, der für die Menschen aller Zeiten ist, aus dem Brief des Apostels zu erheben versucht. Das ist ja auch die Aufgabe der Philosophie, solche ewigen, allgemeingiltigen Wahrheiten zu finden! MESSER ist darum auch überzeugt, BARTHS Anschauungen in keiner Weise Gewalt anzutun, wenn er ihn so vom Standpunkte des Philosophen aus beurteilt! Und obendrein — MESSER fühlt sich mit BARTH einig in der philosophischen Grundeinstellung, die sich wesentlich mit der KANTS und FICHTES (?) decke.

MESSER meint, wenn er BARTH die Bibel auslegen höre, dann könne er eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit KANT konstatieren, der mit Hilfe biblischer Vorstellungen die ewige Vernunftreligion darlegt. Was aber FICHTE angehe, so habe er

1812 seine „Wissenschaftslehre“ eine „Gotteslehre“ genannt, und MESSER trägt mit anderen kein Bedenken, FICHTE'S Philosophie „in ihrer letzten Absicht Theologie im genauesten Sinne des Wortes“ zu nennen!

Wohl erscheine KARL BARTH in seinem Glauben an die Heilige Schrift naiver, aber das sei im Grunde doch eben nur Schein, da BARTH ja im Vorwort zur zweiten Ausgabe des *Römerbriefes* seinen voreingenommenen biblizistischen Standpunkt dahin erläutere, daß er „das Vorurteil habe, die Bibel sei ein gutes Buch und es lohne sich, wenn man ihre Gedanken ebenso ernst nehme als die eigenen“ — wobei MESSER der feine Spott, der den Satz würzt, entgangen ist. Das gleiche Vorurteil finde man auch bei KANT und FICHTE.

So meint MESSER, es sei echt philosophische Exegese, wenn für KARL BARTH Adam „das alte Subjekt“, das Ich des „irdisch gesinnten Menschen“, der nur für vergängliche Güter Sinn hat, sei und Christus „das neue Subjekt“, das Ich des Menschen der „kommenden Welt“, eben damit das ethische Ideal für den Menschen. Ganz ähnliche Auffassungen begegneten uns bei KANT in seinem Werk *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

Auch für BARTH, so urteilt MESSER, stehe das Ethische tatsächlich durchaus im Zentrum des religiösen Lebens, so daß alle dogmatischen Fragen, alles rein Lehrhafte sozuzagen völlig außer Betracht bleibe, wie denn auch die eigentlichen Kultushandlungen, wie Gebet und Sakramente, nur flüchtig hie und da erwähnt würden. Gott sei für BARTH der Inbegriff und damit der Maßstab alles echten und ewigen Wertes.

Nachdem MESSER sich so Rechenschaft gegeben hat von seinem guten Recht, BARTH'S *Römerbrief* philosophisch anzufassen und ihn vom Standpunkte des ethischen Idealismus KANTS aus zu beurteilen, kommt er mit seiner Kritik.

BARTH ist nach seiner Meinung zu konsequent KIERKEGAARD gefolgt. Zunächst in seiner Vorliebe für die Paradoxie. BARTH könne doch im Ernste nicht meinen, daß das Grundgesetz des vernünftigen Denkens in dem Augenblick seine Gültigkeit verloren habe, wo der Mensch über die Todeslinie, die die Grenze der neuen Welt ist, in das Reich der Glaubenswahrheit eingehe. MESSER findet hier bei BARTH zu viel „rhetorische Übertreibung“ und ein Arbeiten mit Widersprüchen, die am Ende nur scheinbar absolute Paradoxien sind. Wenn man dem großen berühmigten Paradox des Glaubens nur herzlich zu Leibe gehe, dann erweise

es sich von selbst, daß es kein Cherub sei, der mit flammendem Schwert alle philosophische Kritik vom Paradies der Religion abwehren will, sondern nur ein kraftloses Gespenst, das beim ersten Angriff des rechtschaffenen Denkens in sein Nichts zurücksinke ¹⁾).

Doch noch in einem weiteren Punkte habe BARTH sich zu eng an KIERKEGAARD angeschlossen, nämlich in der Behauptung des unendlichen qualitativen Unterschiedes zwischen Gott und Mensch. Hier steht, wie MESSER richtig nachweist, KANT in Gegensatz zu KIERKEGAARD und BARTH.

KANT lehrt lediglich einen quantitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch, wenn er auch nicht weniger als BARTH sich besorgt zeigt, daß Gott ja nicht in die menschliche Sphäre heruntergezogen werde. Aber KANT redet trotzdem von einem in das Unendliche gehenden Progressus des Menschen in der Richtung auf das sittliche Ideal. KANT behauptet die sittliche Autonomie des Menschen mit aller Entschiedenheit. Dagegen gelten für BARTH die heteronomen Gesetze eines Gottes, der kraft seiner absoluten Souveränität befiehlt; und was der ganz-Andere befiehlt, das ist gut.

Das ist nach MESSERS Urteil einseitig nominalistisch; und er meint, BARTH ermahnen zu sollen, diese überspannten kierkegaardianischen Ansichten einer Revision zu unterziehen. Es seien im *Römerbrief* bereits Erkenntnisse ausgesprochen, die lediglich weiter zu verfolgen wären, um zum Preisgeben des überspannten Gesichtspunktes zu kommen. BARTH lehre ja doch auch, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen sei, und daß das Leben des Glaubens sich als Leben in der neuen Welt entwickle. Was könne das nun anderes bedeuten, als daß der Progressus eben je und dann doch verkündigt werde?

Aber wie in aller Welt ist BARTH dann doch nur zu diesen überspannten Einseitigkeiten à la KIERKEGAARD gekommen? MESSER weiß auch diese Frage zu beantworten. Er weist zunächst auf die religiösen Urinstinkte mit ihrem fast krankhaften Grauen vor dem Göttlichen. Dann aber scheint ihm BARTH von den alt-orthodoxen Anschauungen (sic!) betr. Sündenfall und Erbsünde und jüngstes Gericht innerlich nicht los zu sein, wenn er sie auch als moderner Mensch verstandesmäßig überwunden habe. Endlich aber ist er der Meinung, BARTH sei als Opfer der Nachkriegsstimmung zu betrachten, deren Pessimismus und

¹⁾ a. a. O., S. 266.

bolschewistische Revolutionsgesinnung bei ihm auf religiösem Gebiet sich auswirke.

Auf diese Weise weiß MESSER als neukantianischer Philosoph sich hinter einer Barrikade, die aus Kritik und einer „bis zu einem gewissen Grade“ wohlwollenden Würdigung und Anerkennung gebaut ist, gegen die Angriffe eines Zeugen der Offenbarung zu decken, für den gerade das voller Ernst und die Quintessenz der Sache ist, was MESSER als nebensächlich beiseite schiebt und als bedeutungslosen, aus der Tradition und aus einer noch nicht überwundenen, abnormalen kierkegaardischen Periode stammenden Rest wertet.

Alle Vorschläge, die MESSER zur Berichtigung BARTHS macht, sind im Grunde doch nur ebensoviele Versuche, mit ihm fertig zu werden. So ist z.B. das Paradox keineswegs „rhetorische Übertreibung“, sondern durchaus ernst gemeint. Und in der unablässigen Betonung des unendlichen qualitativen Unterschiedes zwischen Gott und Mensch liegt gerade das Wesentliche der ganzen Einstellung BARTHS. MESSER aber kann BARTHS Arbeiten mit dem logischen Paradox darum nicht ernst nehmen, weil er offenbar sein vernünftiges Denken verabsolutiert und nicht begreift, daß BARTH darum das Paradox verkündigt, weil er weiß, daß, wenn man gegenüber dem Gott, der wahrlich Gott ist, an dem Satze des Widerspruchs festhalten wollte, darin nur der Hochmut des Menschen, der gegen das Kreuz protestiert, sich zeigen würde. Denn was ist das absolute Paradox anderes als gekreuzigtes Denken, — wenn es dem Denker mit dem Paradox wenigstens wirklich Ernst ist. Und was bedeutet logisches Denken (man kann es nicht mehr ehren, als BARTH es tut) anderes, als den Weg gehen, der beim Kreuz enden muß, sobald man den Weg unter Gottes heiligem Auge geht?

Der Philosoph MESSER hat es sich doch bei seiner philosophischen Kritik BARTHS allzu bequem gemacht, wenn er immer wiederholt, BARTH meine es nicht so ernst, wenn er so antithetisch rede und eine so radikale Silhouette vom Zustand der heutigen Theologie zeichne. MESSER erstrebt, wie er sagt, die Synthese und will so auch in seiner Würdigung der Theologie, Philosophie, Kirche und Kultur das Positive mehr in den Vordergrund rücken, und dabei ist er fest überzeugt, mit seinem synthetischen Gesichtspunkt BARTHS Antithese nicht aufzuheben. Nun ist das insofern nicht unrichtig, als auch BARTH am Schluß seines *Römerbriefes* das Vorhandensein und die Berechtigung auch „harmloserer Betrachtungsmöglichkeiten“ zugibt. Aber MESSER

muß nicht meinen, daß solch einer freundlicheren, mehr synthetischen Betrachtungsmöglichkeit je Daseinsrecht zuerkannt werden wird, wenn man die Antithese nicht genau so ernst nimmt wie die These. Leider fehlt eben das bei MESSER; er hat sich so um einen Segen gebracht, den auch der Philosoph von BARTHS Bußpredigt empfangen könnte, und hat so obendrein eine Beurteilung von BARTHS *Römerbrief* gegeben, die a limine abzuweisen ist.

Naturgemäß haben sich indessen bislang mehr die Theologen an eine Beurteilung BARTHS gemacht. Denn wenn man auch im *Römerbrief* fortgesetzt auf eine philosophische Terminologie stößt, so sagt doch BARTH selbst, daß sein Buch als „ein Stück des Gespräches eines Theologen mit Theologen“¹⁾ angesehen werden wolle. Man darf nicht vergessen, daß KARL BARTH durch die Not des Pfarramtes, durch die Frage nach der lebendigen Verkündigung des Wortes zum Durchdenken der Probleme und so zum Schreiben gekommen ist. Seine Not war religiöse Not und seine Problemstellung in gleichem Maße eine durchaus religiöse²⁾.

Darum ist es weder recht noch billig, BARTHS Werk von philosophischem Standpunkte aus würdigen zu wollen, wie MESSER das unternommen hat. Der Wertbegriff des ethischen Idealismus als solcher interessiert BARTH nicht. Wenn er von ethischen Werten redet, rückt er sie in religiöse Beleuchtung, und dann steht für ihn die Schuldfrage, die an die Sünde erinnert und nach Vergebung verlangen läßt, im Mittelpunkt. Gott ist für BARTH nicht die Idee des Guten, die Richtlinie für das sittliche Streben des Menschen. Gott ist für ihn der heilige, persönliche Richter, der das „schuldig“ spricht und Vergebung in unbegreiflichem väterlichen Erbarmen schenkt.

Wenn wir uns nun den Theologen zuwenden, die eben als Theologen KARL BARTHS Werk beurteilen, dann müssen wir uns auf eine große Enttäuschung gefaßt machen, die den Verfall unserer heutigen Theologie eben als Theologie grell beleuchtet. HEINZELMANN klagt in seinem Artikel *Das Prinzip der Dialektik Karl Barths* in der *Neuen Kirchlichen Zeitschrift* 1924 mit Recht, daß auch Theologen das *philosophische* Element in BARTHS Zeugnis so einseitig überschätzten³⁾. Selbst ein Systematiker

¹⁾ *Römerbrief*, Vorwort zur zweiten Auflage, S. VIII.

²⁾ HEINZELMANN, in der *Neuen Kirchlichen Zeitschrift*, 1924, S. 533.

³⁾ *a. a. O.*, S. 533.

wie PAUL ALTHAUS kritisiert BARTH nicht einfach als Theologen. Das beweist doch wohl schlagend, daß man heute, ehe man sich dessen versieht, Religionsphilosophie und Theologie mit einander identifiziert hat. Im heutigen theologischen Denken nimmt die Religionsphilosophie den Ehrenplatz ein, und unwillkürlich versucht man, durch die Pforte der Religionsphilosophie in das innerste Heiligtum der Theologie einzudringen.

Wenn wir also im Folgenden von der Kritik sprechen, die Theologen an KARL BARTH geübt haben, dann bezeichnet das Wort „Theologen“ für uns gemäß landläufigem Sprachgebrauch Männer der Wissenschaft, die entsprechend der besonderen Art ihrer akademischen Bildung auf theologische Probleme, der eine mehr, der andere weniger, alle aber mehr oder weniger unter religionsphilosophischen Gesichtspunkten eingestellt sind, wenn man diese Tatsache auch dadurch zu bemänteln sucht, daß man für eine Philosophie der Offenbarung eifert.

Entsprechend einem allbekannten encyklopädischen Schema reden wir zuerst von der Beurteilung BARTHS durch Vertreter der exegetischen Theologie; sodann über die Urteile, die mehr historisch und speziell dogmenhistorisch interessierte Theologen an BARTH geübt haben; um dann zum Schluß von den Angriffen zu reden, die Systematiker, Dogmatiker wie Ethiker, gegen BARTH gerichtet haben.

Wenn wir diese letzte Gruppe behandeln, wird sich natürlich herausstellen, daß die Vertreter der systematischen Theologie BARTHS Anschauungen religionsphilosophisch zu erfassen versuchen.

Auch jetzt aber wollen wir über den jeweilig erhobenen Bedenken den Kritiker selbst nicht aus dem Auge verlieren. Wir werden also im Folgenden nicht nur über exegetische, dogmengeschichtliche, dogmatische und ethische Einwände gegen die „Theologie“ KARL BARTHS reden, sondern nicht vergessen, wie sehr auch der Theologe geneigt ist, aus seinem besonderen Interesse für das eine oder andere der genannten theologischen Fächer ein Heiligtum zu machen, in dem er vor den Sturmangriffen, die das BARTHSche Zeugnis von der Offenbarung möglicherweise auch gegen ihn richten könnte, Schutz und Rettung sucht.

Die Exegeten, in erster Linie natürlich die Neutestamentler, haben mit verschwindenden Ausnahmen sehr ernste Bedenken gegen BARTHS sogenannte „pneumatische“, theologische Aus-

legung, die er auf den Römerbrief anwendet. JÜLICHER drückte es in seiner Besprechung der ersten Ausgabe des *Römerbriefes* sehr scharf aus: BARTH wolle sich neben PAULUS stellen, um PAULI Wort so gut wie nur irgend möglich zu hören; wenn man aber seinen *Römerbrief* lese, könne man den Eindruck nicht loswerden, daß BARTH sich *vor* PAULUS stelle und so gerade für die Menschen des 20. Jahrhunderts den Weg zu PAULUS versperre ¹⁾).

Wiewohl BARTH sehr gut wisse, daß eine ungefähr 19 Jahrhunderte alte, griechisch geschriebene Urkunde ohne gelehrte Vorstudien nicht erklärt werden könne, mache er sich von textkritischen und exegetisch-zeitgeschichtlichen Schwierigkeiten stets im Handumdrehen ab ²⁾).

Wenn BARTH doch wenigstens lediglich seine eigene Ansicht mitteilte und nicht so inkonsequent dann doch immer wieder auf andere Lesarten, Erklärungen u.s.w. verwies, dann könnte man in seinem Mangel an Anerkennung anderer Auffassungen des paulinischen Textes und seiner Auslegung eine Eigenart der heutigen Zeit erblicken, in der, wie JÜLICHER höhnisch sagt, die Auslegung der Heiligen Schrift wieder Sache der Pneumatiker, der Offenbarungsträger geworden sei, während die anderen, die „draußen“ sind, nichts verstehen (Mark. 4 : 11). Wer aber genauer zusähe, merke doch sehr bald, daß BARTH nicht unabhängig von wissenschaftlichen Forschern, die „bloß gelehrt“ heißen wollen, sei: von ZAHN, LIETZMANN, CALVIN, zumal von ZAHN ³⁾).

Mit der überlegenen Ruhe des Fachmannes fragt JÜLICHER dann weiter, ob es nicht merkwürdig sei, daß sich in diesem Kommentar zum Römerbrief des PAULUS so bitter wenig Citate aus anderen Briefen desselben Apostels fänden? Ob der Pneumatiker dann nicht mehr verpflichtet sei, Schrift mit Schrift zu vergleichen? Ob BARTH so nicht von selbst in den Verdacht käme, für sein richtiges Verständnis des Wesentlichen, das PAULUS in seinen Schriften von der Offenbarung Gottes sagen wolle, in Wahrheit keiner historischen Grundlagen zu bedürfen? ⁴⁾

Es ist klar, daß JÜLICHER den Leser seiner Worte, die Folgerung ziehen lassen will: also habe BARTH besser getan, lieber gleich *seine* Ansichten über Offenbarung und Christentum in Vorträgen oder auch in einem Buch zum besten zu geben, statt den

¹⁾ *Die Christliche Welt*, 1920, Nr. 30, Spalte 469.

²⁾ JÜLICHER in der *Christl. Welt* 1920, Nr. 29, Spalte 455.

³⁾ JÜLICHER, *a. a. O.*, Spalte 457.

⁴⁾ *a. a. O.*, Spalte 355.

Anschein zu erwecken, er ließe PAULUS, den wirklichen PAULUS, zu dem Menschen des 20. Jahrhunderts reden.

Was haben wir nun zu solch einem Urteil, das getrost typisch für die Beurteilung BARTHS vom Standpunkt der exegetischen Theologie aus genannt werden kann, zu halten? KARL BARTH hat im Vorwort zur zweiten Ausgabe des *Römerbriefes* sich über seine Stellung zu der wissenschaftlichen Exegese der Bücher der Heiligen Schrift eingehender unter besonderer Berücksichtigung der Einwände JÜLICHERS ausgesprochen.

Wenn BARTH erklärt, von seiner ersten Bearbeitung sei nicht ein Stein auf dem anderen geblieben, er habe eine Frontverlegung auf der ganzen Linie vorgenommen und zwar in erster Linie dadurch veranlaßt, daß er, entsprechend seiner Arbeitsweise, seit 1918 in weitere Bruchstücke der paulinischen Literatur, die ihm neues Licht für den Römerbrief gebracht, eingedrungen sei, dann liegt darin implicite die Anerkennung, daß JÜLICHERS Bedenken, daß die erste Ausgabe so selten die anderen Paulusbriefe zitiere, berechtigt ist.

Es unterliegt auch keinem Zweifel, daß BARTH ebenfalls eine Reihe weiterer Einwendungen JÜLICHERS als berechtigt sich dankbar hat sagen lassen, genau so wie er sich bereit zeigt, BACHMANNS Kritik ¹⁾ als in vieler Beziehung richtig und wesentlich anzuerkennen. Verschiedene exegetische Bedenken sind ja bei JÜLICHER und BACHMANN die gleichen. Wir denken besonders an das Bedenken, das beide mit Nachdruck gegen die gezwungene Erklärung von *pistis* im Römerbrief als eines Ausdruckes, der die Treue Gottes und fast nie den Glauben des Menschen an den Gott der Erlösung bezeichne, erheben ²⁾.

Was aber die Hauptsache angeht, so hält BARTH den Angriffen aus dem Lager der Exegeten mutig stand. Er verteidigt die im Vergleich zur historisch-kritischen Exegese, die mit ihrer Feststellung dessen, was dasteht, unbestreitbar höchst wichtige, unter keinen Umständen zu vernachlässigende, aber doch nur einleitende und vorbereitende Arbeit tun kann, wichtigere Bedeutung der sog. „theologischen“ Exegese (es muß das Wort in den Wörtern entdeckt werden!).

Ist weiter der Rat, den nicht wenige Exegeten BARTH gegeben haben, er hätte lieber gleich eine dogmatische oder religionsphilosophische Abhandlung über seine Anschauung vom Wesen

¹⁾ *Neue Kirchliche Zeitschrift* 1921, S. 517 ff.

²⁾ *Römerbrief*, Vorwort zur zweiten Auflage, S. XVIII.

des Christentums schreiben sollen, statt seine Leser mit einer angeblichen Auslegung eines Paulusbriefes irrezuführen, nicht für den sinnlos, der BARTH ernst nimmt, wenn er sagt: „aus der Not meiner Aufgabe als Pfarrer bin ich dazu gekommen, es mit dem Verstehen- und Erklärenwollen der Bibel schärfer zu nehmen“ ¹⁾?

Man macht dies Wort zu einer nichtssagenden Phrase, wenn man BARTH nicht glauben will, daß er nie daran gedacht hat, ein eigenes „System“ zu geben, sondern daß ihn, den Pfarrer, die Not, Bibelworte als Gottes Wort zum Reden zu bringen, bedrängte. Das aber ist nun nicht, wie der exegetische Theologe annimmt, eine Angelegenheit der praktischen Theologie, sondern damit ist vielmehr eine höchst sachliche Frage gestellt. Hier geht es um eine „letzte und tiefste Kulturangelegenheit“ ²⁾.

BARTH ist keineswegs der Meinung, daß er das schwierige Problem des rechten Verhältnisses der literargeschichtlichen Exegese zur theologisch-pneumatischen (um diese von BARTH JÜLICHER gegenüber zurückgewiesene Bezeichnung zu gebrauchen) schon gelöst habe. Daß dieses Problem alles andere als einfach ist, dessen ist er sich wohl bewußt. Dieses Problem wieder ernstlich gestellt zu haben, das ist sein Verdienst. Daß man vor den Schwierigkeiten, die sich hier zeigen, die Augen nicht schließe, das kann er mit vollem Recht fordern.

Erst wenn auch von der Gegenseite eingesehen ist, daß das Problem nicht einfach ist, und darum etwas bußfertiger darüber geredet wird, kann über die BARTH nicht unbewußten Schwierigkeiten und Gefahren dessen, was er *kritische* Theologie nennt, und ihre tunliche Vermeidung eine Verständigung in Aussicht genommen werden ³⁾.

Wer das Gewicht der hier zur Debatte gestellten Frage kennt und sich ihrem Ernst nicht verschließt, wird hier mit uns auf BARTHS Seite treten müssen.

Mit Bezug auf die Beurteilung BARTHS von Seiten der *historischen* Theologie — der zweiten Hauptgruppe unter den Theologen, von denen wir nun zu reden hätten — kann ich mich kurz fassen. Es handelt sich nämlich in diesem Zusammenhang noch nicht um BARTHS philosophisch-theologische Geschichtsauffassung, die erst bei der kritischen Würdigung BARTHS vom

¹⁾ a. a. O., S. XIII.

²⁾ a. a. O., S. XII.

³⁾ a. a. O., S. XIV.

Lager der Systematiker aus zur Sprache kommt. Hier hören wir einzig und allein den Kirchen- und Dogmenhistoriker, der mitten aus seiner historischen Detailforschung heraus auf die merkwürdigen Äußerungen eines Zeitgenossen, KARL BARTHS, lauscht, die ihn aufhören ließen. Die Voraussetzungen des Geschichtstudiums als Wissenschaft, die uns mitten in die Erörterung philosophischer und dogmatisch-erkenntnistheoretischer Fragen führen würden, beschäftigen uns dabei nicht.

Der Kirchen- und Dogmenhistoriker, der aus seinem besonderen historischen Interesse heraus den Anschauungen KARL BARTHS nachdenkt, wird im großen und ganzen zwei Arten von Einwendungen machen, je nachdem er mehr auf Detailforschung eingestellt ist oder mehr geneigt, große Überblicke zu gewinnen und bestimmte kulturgeschichtliche Ideen zu suchen, die er dann im Verlauf der Geschichte nach bestimmten Gesetzen immer wieder auftauchen und vergehen sieht.

Die erste Reihe kritischer Bemerkungen zu BARTHS Werk wird durch das Bemühen gekennzeichnet, BARTH da zu korrigieren bzw. zu ergänzen, wo die großen Gestalten der Kirchen- und Dogmengeschichte, zumal LUTHER und CALVIN, von ihm als seine Gewährsmänner aufgerufen werden. In einem wahren Wettstreit hat man dann von hier aus BARTH ein durchaus einseitiges Verständnis der großen Reformatoren zum Vorwurf gemacht, und zumal die Deutschen sind sehr eifrig dabei, ihren großen LUTHER aus dem monströsen Bündnis mit dem gnostischen Revolutionsgeist aus der Schweiz zu befreien! Mit langen Anführungen aus LUTHER und CALVIN suchen viele zu beweisen, daß bei den Reformatoren Worte voll mystischer Innigkeit über Glaubensbesitz und Heiligung zu hören sind, und daß sie mit einer ganz anderen Energie, als man aus der BARTHSchen Darstellung entnehmen sollte, die Richtschnur für ein christliches Leben in dieser Welt und doch nicht von dieser Welt verkündigten ¹⁾.

Die andere Art von Einwendungen, die aus dem Lager der historischen Theologie über BARTH gemacht werden, ist durch den Versuch gekennzeichnet, bei BARTH verwandtschaftliche Züge mit allerlei Ketzergestalten aus der Kirchengeschichte zu entdecken. So hat JÜLICHER BARTH mit MARCION verglichen ²⁾;

¹⁾ Vergl. z.B. G. WÜNSCH in seinem Artikel *Ethik des Zorns und Ethik der Gnade*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, neue Folge, 4. Jahrg., Heft V, S. 338 ff. (Anm.).

²⁾ *Christliche Welt*, 1920, Nr. 30.

HARNACK mit THOMAS MÜNZER¹⁾; BACHMANN mit OSIANDER²⁾; SCHLATTER mit den alttestamentlichen Frommen, dem vorchristlichen Frömmigkeitstypus; aber SCHMIDT-JAPING schlägt den Rekord, wenn er zur Charakterisierung BARTHS den Panlogiker HEGEL beschwört, der auch das Christentum nach seiner Meinung erfaßt zu haben vorgab, um dann aus BARTH einen „auf den Kopf gestellten HEGEL“ zu machen³⁾.

Es ist amüsant zu sehen, wie man so bei BARTH Ähnlichkeiten mit den verschiedensten und widersprechendsten religiösen Typen findet. Auch ohne auf bestimmte Gestalten aus der Kirchen- und Dogmengeschichte zu verweisen, macht hier einer aus BARTH einen pantheistischen Mystiker⁴⁾, dort einer einen erbitterten Gegner aller Mystik. Dieser erklärt, bei einer so einseitig-individualistischen Einstellung bei der Behandlung kultureller Probleme ginge der Blick für das große Ganze verloren; jener klagt im Gegensatz dazu, bei BARTH ginge es immer nur um das Kosmische, das große Geschehen, und dabei ginge dann die einzelne Persönlichkeit unter (vgl. EICHHORN!). Der eine hat gegen BARTH einzuwenden, daß die forensische Auffassung der Rechtfertigung, als Freispruch also, arg einseitig in den Vordergrund trete. Schon mischt sich ein anderer in die Diskussion und findet es so bedauerlich, daß BARTH Gottes Gerechtigkeit nur als eine von Gott ausgehende erlösende Kraft kenne und der reformatorischen Auffassung von der Rechtfertigung als dem Freispruch des Sünders nicht gerecht werde. Hier behauptet einer, Gottes Gnade sei bei BARTH nichts als nur Sündenvergebung, und dort führt jemand darüber Klage, daß die Gnade in der Theologie der Jung-Schweizer alles, nur nicht Vergebung bedeute⁵⁾.

Hat KARL BARTH in dieser Situation nicht vollkommen recht, wenn er humorvoll fragt: „ob dieses bei den theologischen Historikern so beliebte Austeilen von alten und uralten Ketzerrhüten

¹⁾ Römerbrief³, S. XVII.

²⁾ *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1921, S. 523.

³⁾ *Zwischen den Zeiten*, 4. Jahrg., Heft 1, S. 35, Anm. 1.

⁴⁾ z.B. EICHHORN in *Neue Kirchl. Zeitschrift*, 1921, S. 548 ff.

⁵⁾ Man lese einmal BACHMANNs bemerkenswerten Artikel in der *Neuen Kirchlichen Zeitschrift* von 1921, S. 517 ff.: *Der Römerbrief verdeutsch und vergegenwärtigt*, und lege daneben die Kritiken von P. ALTHAUS und G. WÜNSCH, über die noch näher zu handeln sein wird. Der Billigkeit halben darf nun allerdings nicht verschwiegen werden, daß BACHMANN in seinem Artikel die erste Ausgabe des Römerbriefes besprach, die beiden anderen dagegen die spätere Ausgabe, die nach BARTHS eigenem Wort die völlige „Frontverlegung“ zeigt.

stattfinden dürfte, bevor sie sich jeweilen unter sich besser geeinigt haben?"¹⁾).

Und haben nicht wir volles Recht, diese Versuche, in BARTH allerlei Ketzergestalten wiederzufinden, als im Grunde belanglos und für uns jedenfalls nicht fördernd auf sich beruhen zu lassen?

Von zweifellos größerer Bedeutung ist es, wenn Historiker BARTHS Einseitigkeiten in der Interpretation der klassischen Theologen, für die er besondere Vorliebe hat, korrigieren. Unter einem Vorbehalt. Und das ist dann wieder der bekannte Vorbehalt aus dem Schluß des *Römerbriefes*. Man mag die harmlosere Betrachtungsmöglichkeit aus LUTHER und CALVIN herauslesen, vorausgesetzt daß man keinen Augenblick vergißt, daß auch sie, die das tun, eben in solchem Tun und mit dieser ihrer speziellen Vorliebe (vor Gott) Unrecht haben!

Daß BARTH selbst ein unvorsichtiges Citieren aus LUTHER und CALVIN nicht billigt, beweist seine Kritik von BRUNNERS *Schleiermacherbuch*. Er macht es seinem Gesinnungsgeossen zum Vorwurf, daß er so wenig Vorsicht bei seinem Citieren von Aussprüchen klassischer Theologen, die seine Freunde sind, hat walten lassen²⁾. Und auch hier gilt BARTHS ehrliches Geständnis: ich greife in BRUNNERS Buch meine eigenen Schwächen an.

Wir wenden uns nun den Kritikern BARTHS zu, die aus dem Lager der Systematiker kommen, den Dogmatikern und Ethikern. Was die ersteren betrifft, so beschränke ich mich auf die Studien, die unter diesem Gesichtspunkte von ERIK PETERSON³⁾ und PAUL ALTHAUS⁴⁾ über die „dialektische“ Theologie geschrieben sind.

Die Schrift, in der der erstere gegen BARTH Stellung nimmt, hat für uns darum besonderes Interesse, weil PETERSON eine lediglich dogmatisch orientierte Kritik, der ein religionsphilosophischer Einschlag durchaus fehlt, geben will. ALTHAUS' Aufsatz aber ist aus dem Grunde bedeutungsvoll, weil er die allerverschiedensten Bedenken gegen BARTH von einem angeblichen Grundirrtum seines theologischen Nachdenkens aus systematisch entwickelt.

¹⁾ *Römerbrief*, Vorwort zur zweiten Auflage, S. XVII.

²⁾ *Zwischen den Zeiten*, Heft VIII, 1924, S. 59—60.

³⁾ *Was ist Theologie?* Bonn, 1925.

⁴⁾ In der *Zeitschrift für systematische Theologie*, 1. Jahrg., Heft 4, S. 74lff. in einem Artikel: *Theologie und Geschichte. Zur Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie*.

PETERSON greift BARTH vom dogmatischen Lager her an. Das ist richtig. Aber über diesem Lager könnte getrost die päpstliche Fahne flattern; trotzdem PETERSON nicht römisch-katholisch ist. Der Verfasser der Broschüre *Was ist Theologie?* hat eine sehr bestimmt umschriebene Auffassung von Dogma und Theologie. „Zur Theologie.... gehört...., daß in ihr konkret gefragt und konkret geantwortet wird, daß in ihr konkrete Autorität und konkreter Gehorsam laut wird“¹⁾. „Theologie ist die in Formen konkreter Argumentation sich vollziehende Fortsetzung dessen, daß sich die Logos-Offenbarung ins Dogma hinein ausgeprägt hat“²⁾. „Im Dogma setzt es sich fort, daß Christus dem Menschen auf den Leib gerückt ist“. Das Dogma ist „Fortsetzung der Inkarnation und des Redens des Logos von Gott“³⁾. „Das Dogma setzt nicht direkt das Reden Christi von Gott fort, sondern so, daß es eine von Christus der Kirche übertragene Lehrgewalt gibt“⁴⁾. Darum kann das Dogma einen „Rechtsanspruch“ auf Gehorsam erheben⁵⁾.

Das sind die Voraussetzungen, von denen PETERSON bei seiner Kritik der BARTHschen Anschauungen ausgeht. Das darf nicht außer Acht gelassen werden. Man muß sich vielmehr darüber klar sein, daß es nicht angeht, PETERSONS Kritik BARTHs als richtig anzuerkennen und zugleich seinen Standpunkt abzulehnen. Wird doch die Kritik PETERSONS an BARTH in ihrem ganzen Umfange von seinem Ausgangspunkte bestimmt.

PETERSON kritisiert ausschließlich die Auffassung vom Wesen der Theologie, wie sie BARTH vertritt. Im Grunde bekämpft er weiter nichts als nur BARTHs dialektische Methode. Und gewiß trifft er damit das, was für BARTH am bezeichnendsten ist. Zu beklagen bleibt nur, daß er dies Charakteristikum nicht angreift als einer, der sich wirklich in BARTHs Betrachtungsweise einlebte, sondern einzig und allein, weil seine katholisierenden Voraussetzungen ihn über einen bloß formalen Gedankenaustausch nicht herauskommen ließen. Ist das aber nicht römisch, jede Diskussion bei der Frage nach der Lehrautorität der Kirche enden zu lassen?

Darum richtet sich dann auch PETERSONS hauptsächliches Bedenken gegen die von BARTH immer wieder vertretene Auffassung vom Wesen der Theologie: daß nämlich Theologie treiben

¹⁾ a. a. O., S. 9.

²⁾ a. a. O., S. 19.

³⁾ a. a. O., S. 21.

⁴⁾ a. a. O., S. 22.

⁵⁾ a. a. O., S. 20.

bedeute, von Gott reden zu müssen und eben das nicht zu können, und daß der Theolog aus diesem Grunde zur dialektischen Methode seine Zuflucht nehme. Das nun ist für PETERSON beides Mißverständnis und greulicher Hochmut, zu meinen, der Theologe müsse von Gott reden: das konnte einzig und allein Christus. Will jemand das als Mensch dem Christus nachmachen, dann muß er sich mit ihm identifizieren. Die „dialektische“ Theologie scheint viel ernster zu sein als alle Theologie, die es jemals gegeben hat, in Wirklichkeit jedoch fehlt gerade ihr der Ernst, weil sie sich nicht einmal die Mühe macht, konkret zu fragen und konkret zu antworten. In der dialektischen Theologie gibt es nur noch „die Frage überhaupt“ und „die Antwort überhaupt“, „den Menschen überhaupt“, ja selbst nur noch — „Gott überhaupt“¹⁾.

Mit einer wahrhaft bewundernswerten Geduld hat BARTH in seinem Vortrage *Kirche und Theologie*²⁾ PETERSON erwidert. Man möchte fragen, ob PETERSON dann BARTH mit so geringer Aufmerksamkeit gelesen hat, daß er gar nicht bemerkt, daß dieser immer wiederholt, er rede von der an den einzelnen Menschen gerichteten Offenbarung Gottes? Wie albern aber ist das: „der Mensch überhaupt“! Und weiter erinnere ich an die Beschreibung, die BARTH selbst von seiner dialektischen Methode gibt, über die wir in unserem zweiten Vortrage sprachen, wobei wir darauf hinwiesen, daß es gerade der bewegte Einzelne ist, den BARTH zum erkennenden Subjekt macht, das den mühsamen Bergpfad der Dialektik erklimmen muß. Aber selbst HIRSCH, der im vergangenen Jahr vorsichtig die Vermutung geäußert hatte, hinter BARTHs Dialektik stecke indertat ethischer Ernst, erhält von PETERSON eine schroffe Abweisung: „In der ganzen intentionalen Sphäre gibt es Gott gegenüber keinen Ernst. Weder der moralische, noch der dialektische Ernst ist der Ernst, von dem (sic! H.) die Offenbarung redet. Auch der Ernst der sittlichen Selbstverurteilung führt doch zu nichts anderem als zu dem Pharisäertum der Fehlleistung“³⁾.

Es erübrigt sich, KARL BARTH gegen PETERSON in Schutz zu nehmen. Er hat in dem genannten Vortrage selbst seinem Gegner ausführlich und entscheidend Rede und Antwort gestanden. Erläßt seine Darlegungen in eine Reihe von Fragen an PETERSONs Adresse ausmünden, von denen hier nur zwei erwähnt

¹⁾ a. a. O., S. 6.

²⁾ *Zwischen den Zeiten*, 4. Jahrg., Heft 1, S. 18—40.

³⁾ a. a. O., S. 26, Anm. 5.

seien: „Was unterscheidet Theologie, so wie PETERSON sie versteht, von einem intellektuellen *Spiel* (und auch das ist das Gegenteil von einem Ernstnehmen der Offenbarung Gottes! H.) oder von der anthroposophischen Erkenntnis höherer Welten?“

„Eine Theologie, die in sich selber ruhend oder wesend sich selber genug ist, ist das nicht, gleichviel, ob sie in dem mondänen Modeanzug sogenannter Religionswissenschaft oder in dem archaischen Kirchengewand des PETERSONSchen Vorschlages aufträte, ein in seiner Müßigkeit eigentlich nur in der Luft des Heidentums mögliches Unternehmen?“¹⁾

BARTH verteidigt in dem genannten Vortrage den echt-reformatorischen Gesichtspunkt als den einzigen, der gegenüber katholisierendem Denken Daseinsberechtigung hat. Diese Auseinandersetzung zwischen BARTH und PETERSON illustriert treffend, wie richtig der Jesuitenpater E. PRZYWARA geurteilt hat, wenn er in den *Stimmen der Zeit* von 1923 die jungschweizerische Theologie als „eine urechte Wiedergeburt des Protestantismus“²⁾ charakterisiert.

„Wenn LUTHER irgendeiner Gruppe im heutigen Protestantismus gehört, dann ihnen. LUTHER ist ihr geistlicher Vater.“

Und eben das wird von protestantischer Seite immer wieder lebhaft bestritten. Sollte der Grund am Ende darin liegen, daß Vertreter der verschiedensten Gruppen des heutigen Protestantismus auf dem Bergpfad ernster theologischer Dialektik das spannungsvolle Gleichgewicht verloren haben?

Wie dem auch sei, — mangelndes Verständnis für den wahren Charakter der Dialektik als einer durchaus ernsten Methode theologischer Besinnung findet sich nicht nur bei Geistern, die wie PETERSON nach Rom hinneigen. Im gleichen Irrtum ist PAUL ALTHAUS befangen, der so BARTH'S Anschauungen durchweg mißversteht.

Auch ALTHAUS klagt immer wieder, daß bei der BARTH'Schen Dialektik alles unkonkret und unlebendig bleibe, und warnt vor der Meinung, daß diese Theologie wirklich zum „Ernst der Buße erziehen könne“, als einer Illusion. BARTH nehme gerade durch seine mit Hilfe seiner dialektischen Methode vollzogenen „umfassenden Verallgemeinerung“ das Gericht Gottes nicht ernst, wenn auch alles bei ihm „unüberbietbarer Ernst“ zu sein scheine³⁾.

¹⁾ a. a. O., S. 39.

²⁾ a. a. O., S. 350 in einem Artikel: *Gott in uns oder Gott über uns?*

³⁾ *Zeitschrift für systematische Theologie*, 1 Jahrg., Heft 4, S. 759.

Fortgesetzt kehrt bei ALTHAUS dieser Haupteinwand wieder, die Gegensätze seien bei BARTH lediglich dialektische Gegensätze. Aus diesem Grunde ist — ähnlich übrigens wie bei Prof. KOHNSTAMM, dessen Kritik BARTHS wir als ein typisches Mißverstehen abwiesen — der Gegensatz zwischen dem dialektisch-Formalen auf der einen und dem sittlich-materiell-Konkreten auf der anderen Seite in ALTHAUS' Kritik der Anschauungen BARTHS von so großer Bedeutung.

Von einem dialektischen, formalen, leeren Gottesbegriff aus meint ALTHAUS die ganze neueste Theologie verstehen zu sollen. Alle einzelnen Sätze dieser Theologie der Krisis, selbst ihre Darlegungen zum Problem der Ethik sind nur „analytische Wiederholungen ihres ersten, grundlegenden Satzes: des Gottesgedankens“¹⁾. Aus diesem Gottesbegriff ergibt sich die Leugnung der positiven Bedeutung der Geschichte: bedeutet doch die Ewigkeit Gottes, dialektisch verstanden, die dauernde Bedrohung, Krisis, Verneinung, Aufhebung der Zeit.

Aus dem Gottesbegriff ergibt sich aber genau so die Leugnung des positiven Wertes des Menschen und der Welt. Gott, der Schöpfer, der ganz-Andere bedeutet für den Dialektiker auch wieder die fortgesetzte Bedrohung, Krisis, Aufhebung und Tod des Menschen und der Welt.

Aus dem Gottesbegriff folgt weiter die Leugnung des positiven Wertes der Religion. Denn Religion tritt mit dem Anspruch auf, Gottesverhältnis zu sein; jeder Versuch aber, den absoluten Gott in die Gemeinschaft des Menschen herabzuziehen, ist nichts anderes als Sünde.

Aus dem dialektischen Gottesbegriff ergibt sich auch analytisch das Gericht. Gott richtet, — nach ALTHAUS' Meinung ist das für BARTH eine Tautologie. „Das Gericht Gottes ist demgemäß nur ein anderer Ausdruck für die dialektische Krisis des Zeitlichen am Ewigen“²⁾.

Aus dem dialektischen Gottesbegriff läßt sich selbst logisch-analytisch die Erlösung ableiten. Denn wenn BARTH seine soteriologischen Anschauungen in engstem Anschluß an die Heilige Schrift und ihre Heilsgeschichte entwickelt, dann ist auch das nur Schein. Im letzten Grunde eben doch wieder nur Schein ist es selbst, wenn BARTH Jesus Christus als den nicht dialektisch zu verstehenden Grund der Erlösung betrachtet. Denn natürlich

¹⁾ *a. a. O.*, S. 742.

²⁾ *a. a. O.*, S. 757.

kommt mit aller Geschichte auch die Heilsgeschichte in die Krisis: Gott ist auch das Ende der Heilsgeschichte. Jesu Tod ist dann auch seinem Wesen nach lediglich die Krisis aller menschlichen Möglichkeiten, nicht zuletzt der religiösen Möglichkeiten.

Aber die Auferstehung Christi bleibt doch das feste, positive Fundament des christlichen Glaubens? ALTHAUS bestreitet auch das! Denn als „geschichtliche Tatsache“ kommt die Auferstehung Christi durchaus in die Krisis des dialektischen Gegensatzes von Zeit und Ewigkeit ¹⁾. Und bei BARTH ist es obendrein so, daß die Auferstehung dialektisch im Kreuz des Christus beschlossen liegt. „Der Tod, den *er* stirbt, ist Leben“ ²⁾.

Aber wenn nun der Ausgangspunkt BARTHS es unmöglich macht, den Glauben an das göttliche Ja über den Menschen, an Gottes rechtfertigendes Urteil über den Sünder, kraft dessen er der neue Mensch ist, auf den Christus der Schrift und die Heilsgeschichte zu gründen, worauf ruht er dann? ALTHAUS meint, den Schleier auch dieses Rätsels gelüftet zu haben: Gottes Ja zum Menschen geht dialektisch aus dem Nein hervor. Denn das Nein setzt das Ja voraus. Das Bewußtsein um die Problematik der Welt, die Einsicht in die Aufhebung der Geschichte und des Menschen ist nur möglich, weil das positive Verhältnis von Gott und Mensch, das absolut-paradoxe *besteht* ³⁾.

Aus dem dialektischen Gottesbegriff erklärt sich endlich auch BARTHS Auffassung von dem dem Menschen dargebotenen Heil, seine Auffassung von Rechtfertigung und Heiligung. Nichts von dem allen ist *im* Menschen: fort mit der gläubig-frommen-neugeschaffenen-geschichtlich-seelischen Wirklichkeit! BARTHS Gottesbild hebt das alles auf. Eine inhaltsreiche christliche Ethik zu geben, ist hier natürlich zur glatten Unmöglichkeit geworden. Nur ein *Problem* der Ethik bleibt übrig: denn der neue Mensch, der für solch eine Ethik das handelnde Subjekt sein müßte, ist ja keine historisch-psychologische Wirklichkeit, sondern nur eschatologische Wirklichkeit, lebend allein jenseits der Grenze, die die Aufhebung aller Geschichte bedeutet!

Es erhebt sich die Frage, ob diese klare, in sich geschlossene, „systematische“ Darlegung kritischer Bedenken gegen die Theologie der Krisis als recht und billig anerkannt werden muß.

Nun sieht jeder ein, daß das ganze Gebäude dieser Kritik einstürzt, wenn sich sein Grundpfeiler als nicht tragfähig

¹⁾ *a. a. O.*, S. 765.

²⁾ *c. a. O.*, S. 766.

³⁾ *a. a. O.*, S. 774 (mit Citat aus dem *Römerbrief*).

erweist. Alles was ALTHAUS gegen die dialektische Theologie einzuwenden hat, leitet er ja im Wege der Deduktion aus einer Grundanschauung ab: aus dem formalen, leeren Gottesbegriff. Erweist es sich nun, daß BARTHS Ausgangspunkt gerade nicht der dialektische Gottesbegriff ist, sondern die „inhaltliche, sittlich-religiöse Gotteswirklichkeit“, dann muß die ganze Beurteilung „grundverkehrt“ genannt werden.

Denn von wie untergeordneter Bedeutung ist die teilweise gewiß richtige Opposition gegen gewisse Einseitigkeiten und „Teilwahrheiten“ der BARTHSchen Theologie — eine Kritik, die BARTH als durchaus berechtigt im voraus schon anerkannt hat; er ist sich ja dessen sehr wohl bewußt, eben nicht das *ganze* Evangelium ¹⁾, sondern den Kern des *wirklichen* Evangeliums geboten zu haben! — im Vergleich mit dem Hauptangriff, der gegen die Grundposition der „neuesten Theologie“ geführt ist.

Dieser Hauptangriff muß für völlig zusammengebrochen erklärt werden. BARTHS Ausgangspunkt ist eben nicht ein dialektischer Gottesbegriff, sondern vielmehr die Wirklichkeit des Gottes, der mit seiner Offenbarung einen Menschen in sein Licht stellt. Warum *beweist* ALTHAUS die These nicht, auf die gerade für ihn alles ankommt: daß BARTHS Gottesbegriff „durchaus aprioristisch gewonnen“ werde? Warum begnügt er sich mit einer völlig unbewiesenen, apodiktischen Behauptung? „Nicht etwa die Wirklichkeit und inhaltliche Bestimmtheit des biblischen und christlichen Gottesglaubens bildet den Ausgangspunkt, sondern umgekehrt wird der Sinn biblischer Gottesgewißheit durch einen vorausgesetzten Gottesgedanken gedeutet und gezwungen“ ²⁾. Ich frage noch einmal: woher weiß ALTHAUS das? Finden sich nicht im *Römerbrief* ausreichende und deutliche Beweise dafür, daß der Gott, von dem BARTH redet, der lebendige Gott der Bibel und des christlichen Glaubens ist und kein anderer? Und ist es recht und billig, alle diese Stellen außer Betracht zu lassen, als wären gerade diese Äußerungen ihrem Autor weniger ernst gemeint? Ich begnüge mich damit, das frappanteste Beispiel dieser Art mitzuteilen, das beweist, in welcher Weise ALTHAUS BARTHSche Äußerungen, die sich in sein „System“, so wie ALTHAUS es nach dem so einfachen dialektischen Rezept rekonstruierte, nicht einfügen wollen, einfach beiseite schiebt.

Aus dem dialektischen Gottesbegriff ergibt sich mit

¹⁾ *Römerbrief*³, Vorwort zur zweiten Ausgabe, S. XVI—XVII.

²⁾ *a. a. O.*, S. 742.

Notwendigkeit, daß die Auferstehung Christi keine „geschichtliche Tatsache“ sein kann, wenigstens als solche für das Heil des Sünders bedeutungslos ist. Aber — unter diesen Umständen kann man, so folgert ALTHAUS, BARTH natürlich nicht ernst nehmen, wenn er auch noch so nachdrücklich von Jesus erklärt, er sei „der leiblich, körperlich, persönlich Auferstandene“¹⁾.

Was aber gibt ALTHAUS das Recht, den Ernst einer solchen Äußerung BARTHS über die leibliche Auferstehung in Zweifel zu ziehen? Dies vermeintliche Recht muß nun aber dem höchst zweifelhaft erscheinen, der bedenkt, daß erst eine völlig unbewiesene Behauptung, zu der ALTHAUS nun wirklich „aprioristisch“ gekommen ist, seinen Zweifel hat entstehen lassen können.

Es scheint mir doch vorsichtiger zu sein, auch der Forderung der Wissenschaftlichkeit mehr zu entsprechen, so bestimmte Äußerungen BARTHS beim Zeugenverhör über seine wirkliche Meinung nicht auszuschließen, mag dann auch die ganze, prächtig aufgebaute Anklage dadurch ihre Geschlossenheit verlieren. Nun aber ist Gott bei BARTH tatsächlich der Gott der Christusoffenbarung, und was er über ihn dialektisch aussagt, ist „inhaltlich“ gemeint. BARTH hat selbst über seine dialektische Methode mit genügendem Nachdruck gesagt, es bliebe alles ein eitles Spiel mit Begriffen, wenn Gott selbst nicht das Wunder geschehen lasse und anfinde, selbst zu dem zu reden, der den Darlegungen des Dialektikers zuhöre.

Nur unter dem ernststen Vorbehalt, daß der Gott der Schriftoffenbarung redet, gelten für BARTH seine dialektischen Gegensätze. Er lehrt also z.B. nicht, daß im Nein Gottes das Ja dialektisch enthalten sei. Er *sagt* es dialektisch, um zu dem Kern des so inhaltreichen Evangeliums vom Kreuz und von der Auferstehung vorzudringen. Ob ein Mensch etwas von dem Ja hört, ist eine andere Frage. Selbst ob der Mensch etwas von dem wirklichen Nein vernimmt, das Gott spricht, bleibt vorderhand eine offene Frage, auf die nur Gott selbst Antwort geben könnte. Aber das ist gewiß: sobald das Nein Gottes wirklich vernommen ist, darf BARTH auch den Schluß ziehen, daß niemand das Nein Gottes über seine Sünde und Schuld vernehmen würde, wenn Gott nicht bereits Ja zu ihm gesagt hätte!

Das aber dürfte dann doch etwas ganz anderes als formale, negative, leere Dialektik sein!

BARTH hat kein System ersonnen, das sich aus *einer* dialekti-

¹⁾ *a. a. O.*, S. 765.

schen These als seiner Grundvoraussetzung, dem unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch, hübsch und einfach deduzieren ließe. Er ist ja durch die Not des Pfarramtes, in dem ihn das sonntägliche Predigenmüssen zwang, in den Tiefen der Offenbarung zu graben, zu seinen Gedanken über den Römerbrief gekommen.

Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß auch ALTHAUS sich, eben als andere Kritiker BARTHS, hinter seiner systematisch aufgebauten Beurteilung gegen Angriffe verschanzt, die er in BARTHS Zeugnis bis in die Tiefen seines theologischen Gewissens dringen fühlt. Es macht doch einen eigenartigen Eindruck, wenn man ihn wiederholt versichern hört: „Darin bin ich mit BARTH durchaus einig, daß alle, ausnahmslos alle geschichtlichen Werte und Verhältnisse als geschichtliche zum Tode bestimmt sind und unter der Krisis der Ewigkeit stehen“; oder: „davon weiß ich auch . . . ¹⁾. Ist da nicht zwischen den Zeilen zu lesen, wie auch ALTHAUS unsicher geworden ist, aber — sich eiligst hinter Sätzen verschanzt, aus denen man doch deutlich den Wunsch eines Mannes herausklingen hört, der weiteren Angriffen auf sein theologisches Gewissen aus dem Wege gehen möchte? Bezeichnend ist, wie ALTHAUS auf solche Versicherungen jedesmal eine Darlegung der anderen Seite der Wahrheit und eine Kennzeichnung der argen Einseitigkeiten BARTHS folgen läßt; z.B. bezüglich der Relation Gottes zur Geschichte, in der ja auch positive Ewigkeitsgedanken lägen; oder wenn ALTHAUS zeigt, daß BARTH Gottes Liebe zur Welt nicht genügend würdige und ebensowenig die alles überwindende, neu schaffende Kraft der Liebe. Ist man nicht berechtigt zu fragen, ob ALTHAUS solche, im Blick auf die Wahrheit des *ganzen* Evangeliums durchaus richtigen Bemerkungen gerade in dem Augenblick, in dem Zusammenhang machen *durfte*?

Es bleibt uns noch übrig, ein Wort über die Beurteilung zu sagen, die BARTH von Seiten der „Ethiker“ zu teil wird. Auch ALTHAUS spielt wiederholt auf das Problem der Ethik an. Es versteht sich von selbst, daß man schon öfter den Konsequenzen nachgedacht hat, die sich aus BARTHS Anschauungen für die Ethik ergeben, zumal man gerade die Thesen, in denen er seine Stellung zur Ethik präzisiert, allgemein für sehr anfechtbar oder wenigstens für recht unbefriedigend hält.

¹⁾ *a. a. O.*, S. 748, 754, 755. „Nun wissen auch wir . . .“ „Ich habe auch . . . Verständnis . . .“

GEORG WÜNSCH veröffentlichte in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1923¹⁾ eine Studie, in der er sich unter dem besonderen Gesichtspunkt der Sittenlehre gegen BARTH und GOGARTEN wendet: *Ethik des Zorns und Ethik der Gnade*. Und MARTIN WERNER schrieb 1924 das bereits früher genannte Buch von nicht weniger als 134 Seiten, in dem er sich sehr ausführlich auch mit KARL BARTHS Ethik beschäftigt²⁾ und sie sehr von oben herab abweisend behandelt, um mit begeisterten Lobeserhebungen ALBERT SCHWEITZER die Palme der Ehre zuzuerkennen.

WÜNSCH kritisiert BARTH vor allem vom Christentum aus; und WERNER fast ausschließlich vom ethischen Kulturidealismus her.

WÜNSCH findet bei BARTH und GOGARTEN entsetzliche Verkennung der Wahrheit von der Güte Gottes³⁾; vom neuen Menschen⁴⁾ in Christo; von seiner Freude, „der schönsten Blume der Religion“⁵⁾; von der Naivität christlicher Lebensentfaltung⁶⁾.

Nach WERNERS Urteil ist BARTH mit seinem nominalistischen Gottesbegriff ganz außerstande, eine Ethik „inhaltlich“ zu entwickeln⁷⁾. Es bleibe eben bei BARTH alles formal: gut ist, was der reine Wille Gottes fordert! Und der reine Wille Gottes bringt den Menschen mit all seinem Eifer und seinen Werken und seinen Pflichten bedingungslos in die Krisis! *Da* kann von Ethik keine Rede sein: in den einander widersprechendsten Handlungen kann eine Demonstration „zur Ehre Gottes“ liegen, während umgekehrt dieselben einander widersprechenden Handlungen unter dem Urteil des Heiligen liegen.

Bei beiden, bei WÜNSCH nicht weniger als bei WERNER, tritt ein bedauerliches Mißverstehen BARTHS ganz klar zu Tage. Auch WÜNSCH kann sich von dem Irrtum nicht freimachen, BARTHS Dialektik prätendiere, als bloße „Gedanken-Bewegung“ etwas zu erreichen. Bei WERNER aber erscheint die irrtümliche Auffassung BARTHScher Gedanken selbst böseartig, weil sie sich hier mit einem Wesentlichen unterschlagenden Citieren aus dem *Römerbrief* verbindet⁸⁾.

¹⁾ a. a. O., S. 327—352.

²⁾ *Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1924.

³⁾ a. a. O., S. 335.

⁴⁾ a. a. O., S. 340.

⁵⁾ a. a. O., S. 342.

⁶⁾ a. a. O., S. 343.

⁷⁾ a. a. O., S. 63ff.

⁸⁾ Vgl. *Zwischen den Zeiten*, Heft IX, 1925, S. 113—116.

WÜNSCH und WERNER haben beide vergessen, daß KARL BARTH nie mit dem Anspruch, ein System geben oder auch nur haben zu wollen, aufgetreten ist. Er will nur ein „Vorzeichen“¹⁾ zu jeder Theologie, zu jedem theologischen Fach, und so auch zur Ethik setzen. BARTH sieht alle Probleme erst recht als Probleme, weil er sie unter einem geöffneten Himmel sehen will; er stellt den Theologen, auch den Theologen, der die Ethik darstellen will, unter Gottes heiliges Auge. Und er weist den Menschen, der nach idealen ethischen Normen handeln möchte, lediglich fortgesetzt nach oben, weil jeder Mensch nur allzu geneigt ist, mit seinem Blick an menschlichen Möglichkeiten hängen zu bleiben, an allerlei schönen Aussichten, die die sichtbare Welt und die Welt der Ideen eröffnet. Das ist die „bedauerliche Einseitigkeit“ BARTHS, bei der zu bleiben er sich gerufen weiß. Richtet man an BARTH die ethische Frage: was müssen wir tun?, dann ist er so „gefesselt“ von der Wirklichkeit Gottes — des Gottes der Offenbarung, des Gottes über Leben *und* Tod, über Freude *und* Sündenschmerz, über die Gnade der Naivität *und* über die Gnade fortgesetzter Selbstverurteilung —, daß er antwortet: es gilt, von vorne anzufangen! Mit der primären ethischen Handlung der Buße und Reue²⁾. So stehe ein Mensch grundsätzlich richtig und handle *gut*. Dann ist da auch weiter die Möglichkeit eines Lebens nach den ethischen Forderungen des Gebotes der Liebe gegeben. Warum nimmt nun auch wieder WERNER BARTH nicht durchaus ernst, wenn er bei ihm Äußerungen findet, die in die Richtung einer „absoluten Liebesethik“³⁾ weisen? Weil sie nicht in das System passen, das WERNER als Prokrustesbett für BARTH zurecht gemacht hat. Aber das ist ja eben BARTHS „System“ gar nicht! Man möchte wirklich ausrufen: nun laßt doch BARTH endlich BARTH bleiben! Laßt ihn das eine sagen, was ihm das Wichtigste ist. Er gibt kein System, sondern einen Gesichtspunkt. Nur allzu leicht und allzu schnell ist dieser Gesichtspunkt vergessen. Und es bedarf des Einsatzes der ganzen Persönlichkeit, wenn jemand dabei bleibt, auf diesen Gesichtspunkt (Gott ist *Gott*!) zu weisen, trotzdem schier alles um ihn und in ihm so fröhlich von einem lieblicheren, weltweiten, freudevollen, naiven Christentum zu sagen weiß. Solchen

¹⁾ ALTHAUS, *a. a. O.*, S. 777. Die Behauptung ALTHAUS', nach BARTHS Meinung solle „das entscheidende Vorzeichen echter Religion die ganze Melodie sein“, ist unrichtig.

²⁾ WERNER, *a. a. O.*, S. 53.

³⁾ WERNER, *a. a. O.*, S. 72.

Klängen mag weder Schönheit noch Wahrheit fehlen, aber wie könnte ein Mensch nach ihnen lauschen, der auf dem Meer dieses Lebens zwischen Scylla und Charybdis hindurch zum Hafen der „existentiellen“ Wahrheit, der Wahrheit Gottes, gelangen muß?

Wir haben gesehen, wie BARTH von Philosophen und Theologen beurteilt wird. Und weiter wie Theologen, als Vertreter der exegetischen, historischen und systematischen Disziplinen, zu BARTHS Anschauungen Stellung nahmen. Da dürfte zum Schluß die Frage berechtigt sein: ob BARTH dann nun nicht auch noch vom Standpunkt des *praktischen* Theologen aus beurteilt werden müsse?

Und nun ist es indertat meine feste Überzeugung, daß eine richtige Beurteilung BARTHS erst von dieser Seite her gegeben werden kann. Denn der Ausgangspunkt des BARTHSchen Werkes war die Not, die, wie JÜLICHER sagen würde, in das Gebiet der praktischen Theologie gehört!

Ich hätte wohl Lust, von hier aus eine Beurteilung BARTHS zu unternehmen, zumal so viele es von anderer — und verkehrter — Seite versucht haben. Doch möchte ich BARTH selbst nicht vorgreifen. Er ist dabei, sich selbst vom Interesse des praktischen Theologen aus zu kritisieren.

ACHELIS umschrieb die praktischen Theologie als die Wissenschaft von den Lebensverrichtungen der christlichen Kirche zu ihrer Instandhaltung und Vollendung. In der praktischen Theologie gruppieren sich die Fragen um die Kirche, zumal sofern sie Anstalt ist. Und eine wichtige Unterabteilung der praktischen Theologie konzentriert alles Interesse auf die den Kultus und das geistliche Amt betreffenden Fragen.

Aus den letzten Veröffentlichungen KARL BARTHS geht mit aller Deutlichkeit hervor, daß sein Nachdenken sich intensiv auch mit den praktischen Fragen beschäftigt, die sich um die Kirche als Institut gruppieren.

Das bestärkt mich in der Ansicht, daß er seinen *Römerbrief* noch einmal wieder wird umarbeiten müssen, „so daß nicht ein Stein auf dem anderen bleibt“. Denn in der jetzt vorliegenden Bearbeitung des *Römerbriefes* ist kein Raum für eine positive Würdigung der Kirche, des Amtes und des Kultus. Alles, was zur Kirche als Institut gehört, ist als „Kirche Esaus“ zu brandmarken....

Der extreme Individualismus, gemäß dem die Glaubenserkenntnis nur auf den Einzelnen bezogen wird, wird revidiert

werden müssen. Dann wird sich auch die Möglichkeit ergeben, der Wahrheit als „Kirchenlehre“ ihr Recht widerfahren zu lassen. Dann wird mancherlei, was man jetzt noch in BARTHS Anschauungen schmerzlich vermißt, in bewegter Spannung als mit zur Wahrheit des Bekenntnisses nicht nur, sondern auch des Evangeliums gehörig dargestellt werden.

Ich möchte nun aber nicht dahin mißverstanden werden, als wollte ich die bequeme Ruhe auf dem Schlummerkissen einer verstandesmäßig erfaßten Lehre der Wahrheit empfehlen. Ich wollte nur schüchtern darauf weisen, daß die Wahrheit Gottes ein Recht hat, in ihrem *ganzen* Umfange anerkannt zu werden. Der einzelne Gläubige innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft wird stets allen Grund haben, die Mahnung eines treuherzigen Kritikers des *Römerbriefes* zu beherzigen:

„Ihr Kirchenchristen und ihr Kirchen, ihr liberalen Theologen und Religionshistoriker, ihr Romantiker und Pietisten, nehmt die zürnenden Vorwürfe BARTHS mit ganzem Ernste in euch auf, beugt euch seiner Bußpredigt, erkennt ihre schneidende Wahrheit, laßt den starken, ernsten Geist, der sie erfüllt, euch durch die Seele wehen, stürmen, nehmt ihn ganz, ganz ernst und schraubt euch nicht mit dem Mittel der gelehrten kritischen Analyse von ihm los“¹⁾.

Wenn aber die Glaubenswahrheit zugleich auf die Kirche, die sie bekennt, *und* auf den einzelnen Gläubigen, von dem sie erfaßt werden muß, bezogen wird, dann ist damit ein überaus hartes Paradox gegeben. Das bedeutet die Kreuzigung unseres Denkens. Das zwingt den Theologen zu denkbar tiefster Demut.

¹⁾ BACHMANN in *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1921, S. 533.

KARL BARTH UND DIE THEOLOGIE IN DEN NIEDERLANDEN

In diesem letzten Vortrage möchte ich die These verteidigen, daß KARL BARTH auch uns holländischen Theologen eine bedeutungsvolle und darum unbedingt zu beachtende Botschaft zu bringen hat. Dabei dürfte es sich aus Gründen, die aus der folgenden Darstellung von selbst ersichtlich werden, empfehlen, mit einer gewissen Vorsicht zu Werke zu gehen. Wenn ich am Schluß meiner Einleitung BARTH mit jenem namenlosen Propheten aus Juda verglich, der in den Tagen Jerobeams sein Vaterland verlassen mußte, um jenseits der Grenze gegen den Altar von Bethel zu weissagen, dann war das wahrhaftig nicht als religiöse Floskel, sondern durchaus ernst gemeint. Dann habe ich aber damit bereits zum Ausdruck gebracht, daß der Zustand unserer vaterländischen Theologie nicht ist — ich will alle Schärfe vermeiden —, wie er sein sollte. Ja, daß der Zustand derartig ist, daß gegen ihn von Gottes wegen Protest erhoben werden muß. Nicht weil die verkehrte Theologie alle Altäre, bei denen man Gott verehrt, abzubrechen versuchte. Auch darum nicht, weil diese Theologie so offen und unmißverständlich helfen will, überall Götzenaltäre aufzurichten, wo religiöse Bedürfnisse sich zu äußern begehren.

Gewißlich aber darum, weil diese Theologie der eigenwilligen Frömmigkeit, bei der man so unverkennbar die echt-menschliche Akkommodationssucht, das ebenso menschliche Ideal der Machtentfaltung und die Vorliebe für Greifbarkeiten und Gegebenheiten als tiefste Motive spürt, Altäre baut. Die Ehrlichkeit gebietet, auch nicht einen Augenblick zu verhehlen und darum jetzt und hier schon nicht zu verschweigen, daß KARL BARTHS Zeugnis bei den Altären unserer niederländischen Theologie zur Bußpredigt werden muß. Daß wir niederländischen Theologen nicht so ohne weiteres bereit sein werden, uns KARL BARTH als einen Propheten gefallen zu lassen, der un

ungern, ja widerwillig gehörte Urteile verkündigt, ist durchaus zu verstehen. Nur das Gegenteil könnte verwundern. Indessen pflegen solche Gerichtspropheten unerwartet aufzutreten. Ihr Zeugnis wider den Altar trifft überraschte Hörer. Es wäre mithin töricht, wollte ich Sie auf das Kommen eines solchen vorbereiten.

Ich habe eigentlich schon viel zu viel gesagt, als ich den Stand unserer Theologie in so düsteren Farben malte. Denn durch meine Worte klang deutlich der an unsere, der Theologen Adresse gerichtete Vorwurf, daß bei uns die Schuld zu suchen ist, wenn es so steht. Das aber muß der Prophet, der das Gericht verkündigt, selbst sagen. Diese Erkenntnis ist gleichsam sein Geheimnis. Wenn auch die Hörer sie besäßen, wäre er offenbar überflüssig. Das Geheimnis aber kann er allein dann aussprechen, wenn Gott es ihm gibt. Und hat er's gesagt, dann verschwindet seine Person in demselben unbekannten Dunkel, aus dem sie kam. Er wird aber dies Allerletzte, dies Allereigentlichste erst dann sagen dürfen, wenn er uns gleichsam auf frischer Tat, beim Räuchern auf unsern Altären ertappt, genau so wie der Prophet aus Juda sein Zeugnis gegen den Altar richtete, als der König Jerobeam vor dem Altar stand und räucherte. Jener junge Mann weissagte damals gegen den *Altar*, aber Jerobeam empfand sehr wohl, daß das Zeugnis persönlich gemeint war, daß es *ihn, ihn selbst* anging.

Wie dürfte ich also damit beginnen, etwas zu konstatieren, was der Prophet höchstens als sein letztes Wort sagen wird, weil nur so Aussicht ist, daß es wirklich gehört wird?

Meine Aufgabe kann also allein darin bestehen, uns auf das Zeugnis KARL BARTHS möglichst in dem Sinne vorzubereiten, daß ich uns zu überreden trachte, ihm mit aller Aufmerksamkeit zuzuhören.

Wahrhaftig, alles andere als eine leichte Aufgabe!

KARL BARTH ist für uns der Ausländer. Und wir Holländer sind darin so grundverschieden von unseren stammverwandten Nachbarn, daß das Fremde uns nicht schnell begeistert. Wir sind vom eigenen Wert überzeugt. Ob mit Recht oder Unrecht, darüber ist hier nicht zu reden.

Auch das ist begreiflich. Unser Volk ist ein theologisierendes Volk, das auf eine reiche Geschichte zurückblicken kann und eine reiche Tradition besitzt. Und die Theologen vom Fach, die diesem Volk entsprossen sind, pflegen darauf nicht wenig stolz zu sein, daß wir unter so vielen nationalen Gütern auch das einer

national gefärbten Theologie überkommen und zu pflegen haben. Wie sollten wir Holländer uns da nun so leicht von Ausländern belehren lassen wollen! Gerade hier weisen wir gerne auf unser Eigenes, für das jedem Fremden das rechte Verständnis fehlt. Wie sollte er sich eben als Ausländer auch dahineinleben können und so Eingang bei uns finden? Wir sind nun einmal nicht so schnell dabei, uns von fremden Theologen mit Reichtümern, die in unseren Augen zunächst recht fragwürdig erscheinen, beglücken zu lassen. Haben wir nicht auf eigenem Boden wahre Schätze an theologischen Gedanken und Prinzipien? Waren wir nicht, wenn es sich um den reformierten Protestantismus handelte, einmal über ein Jahrhundert lang auch im Auslande tonangebend?

Mehr noch! Ist es nicht heute noch so? Fühlt man nicht in Ungarn, Österreich, Deutschland und der — Schweiz, daß man die theologische Arbeit niederländischer Theologen wie KUYPER und BAVINCK noch allzuwenig kennt und allzuwenig sich zu nutze gemacht hat? Hört man nicht von neocalvinistischen Erweckungen zumal in Ungarn und in der Schweiz? Sind sie nicht auf die ernste Beschäftigung mit den Werken KUYPERS und BAVINCKS zurückzuführen? Es ist doch nicht zufällig, daß die Dr. ABRAHAM KUYPER-Biographie von D. WILHELM KOLFHAUS bereits die dritte Auflage erlebte und gewiß viele innerhalb des deutschen Sprachgebietes für die calvinistischen Ideale, sei es dann auch in KUYPERScher Aufmachung, begeisterte, für die der schon bejahrte D. KOLFHAUS mit so viel Wärme und Talent plädiert. KARL BARTH will reformierter Theolog sein; aber wird er uns Holländern wirklich etwas Neues, etwas Besonderes zu sagen haben? Hätten wir nicht Veranlassung, ihm als „beati possidentes“¹⁾ gegenüberzutreten und die Rollen in dem Sinn zu vertauschen, daß wir ihm den gutgemeinten Rat erteilen, zunächst einmal von den genialen Gedanken unserer großen Männer zu profitieren, die wir selbst bereits auf das gründlichste erfaßt zu haben uns einbilden?

Wahrlich — wer ein wenig in holländischer Theologie und ihren Schätzen zuhause ist, für den ist solche Stimmung nicht unverständlich! Er begreift, wie alle die eben aufgeworfenen Fragen in den Augen niederländischer Theologen das Urteil begründen, daß sie der Belehrung BARTHS entraten können.

¹⁾ d. h. Menschen, die glücklich sind, weil sie etwas besitzen; so hörte ich D. KOLFHAUS selbst einmal die niederländischen Calvinisten von heute treffend kennzeichnen.

Genug! Lassen Sie mich auf eine Reihe anderer Tatsachen Ihre Aufmerksamkeit lenken und an der Hand der Geschichte unserer vaterländischen Theologie während der letzten 150 Jahre unsere eigenartige Situation schildern. Das dürfte der beste Weg sein, um alle die soeben fragend gemachten Einwände, mit denen man BARTH ablehnen zu können meint, zu entkräften.

Ich beabsichtige nicht, mich jetzt über die Bedeutung der Strömungen in unserem Vaterland während des 16. Jahrhunderts, die national und reformiert zugleich waren, auszulassen. Ich möchte auch unsere Hegemonie auf theologischem Gebiet während der Blütezeit des reformierten Protestantismus im 17. Jahrhundert jetzt nicht in Zweifel ziehen.

Das aber muß konstatiert werden, daß wir diese Hegemonie auf dem Gebiet theologischen Denkens in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, als der Geist der Aufklärung auch hierzulande seinen Einfluß geltend machte, unbestreitbar verloren haben. Seit der Zeit wird das Ausland tonangebend! Wir stehen vor einem gewaltigen nationalen Rückgang. Auf dem Gebiet der allgemeinen Kultur, der Literatur und der Lebensanschauung hat Frankreich unbestritten die Führung. Mit Begeisterung nimmt man in den Niederlanden alles auf, was französisch ist. Man lese nur einmal in GROEN VAN PRINSTERERS *Handboek* unserer vaterländischen Geschichte nach, wie er die sklavische Nachahmung ausländischer Formen zu geißeln weiß! Auf dem Gebiet der Metaphysik und Theologie dagegen zeigt das „aufgeklärte“ Holland viel mehr Neigung, sich an deutschen Vorbildern zu orientieren. Der gemäßigte und konservative Rationalismus kommt hier leichter zur Herrschaft als französischer Radikalismus. Deutsche „Aufklärungs“-Kultur überflutet unsern religiösen und kirchlichen Boden und erobert die öffentliche Meinung, so daß die Theologie des Altliberalismus mit seinem Intellektualismus und seiner Verstümmelung der Religion bald zur herrschenden Theologie geworden ist. Und die Geschichte hat bewiesen, daß ein rein nationaler Widerstand hier machtlos war. Von jenseits der Grenzen war die Flut gekommen; von jenseits der Grenzen mußte auch die Reaktion kommen, die in Deutschland mit dem Aufkommen der Romantik, in der das Gefühl wieder zu seinem Rechte kommt, einsetzt. Für die Theologie bedeutete diese Umkehr, daß sie mit ihr unter den Einfluß SCHLEIERMACHERS geriet. Die niederländische Theologie hat die Periode des schleiermacherschen Einflusses weder überschlagen können noch dürfen.

Wenn eine Möglichkeit bestanden hätte, durch eine nationale Reaktion den Rationalismus der Aufklärung zu überwinden, wessen Bemühungen hätten dazu erfolgreicher sein können als die eines Mannes wie BILDERDIJK, der sich mit grimmiger Leidenschaft dem herrschenden Zeitgeiste entgegenwarf? Als Denker und Dichter hat BILDERDIJK sein Vaterland dahin bringen wollen, sich auf sich selbst zu besinnen. Das Ziel seines Strebens war eine wahrhaft nationale Erweckung auf allen Gebieten der Kultur. Er hat die Vernunftvergötterung seiner aufgeklärten Zeitgenossen gegeißelt, und sein reicher Geist hat in äußerster Anspannung alles daran gesetzt, um sein Volk, auch wo es sich um Religion und Christentum handelte, dazu zu bringen, wieder andere Wege einzuschlagen. BILDERDIJK hat versucht, den Rationalismus mit einem Radikalismus zu überwinden, dessen die deutsche Romantik überhaupt nicht fähig war. Denn BILDERDIJK hatte den Rationalismus, auch den Rationalismus einer Theologie, die noch mit dem Übernatürlichen rechnen wollte, in seinem tiefsten Wesensgrunde als Selbstverherrlichung und Menschenvergötterung erkannt. Dem stellte er mit großer Konsequenz die Forderung des *Soli Deo Gloria* entgegen. BILDERDIJK verstand wirklich, was es bedeutet, „von Gott her“ zu denken und sich bei all seinem Sinnen und Denken unter das Licht Gottes zu stellen. Gott ist für ihn der Mächtige, Allesbeherrschende, Hoherhabene, der den ganzen Menschen in sein fleckenloses Licht zieht, der der Erste und der Letzte sein muß. Darum verstand er auch so tief, daß die Romantik als solche, mochte sie auch für seine leidenschaftliche Natur noch so viel Anziehendes haben, am Ende doch nur eine neue Einseitigkeit an die Stelle des Intellektualismus der Aufklärung setzen konnte. Denn ob auch die Romantik sich bemühte, eine verwahrloste Provinz des menschlichen Geisteslebens — und zwar die tiefste Innerlichkeit — sowohl in der Weltanschauung, als auch im Rahmen der Glaubenslehre wieder zu ihrem ihr von Rechts wegen zustehenden Ansehen zu verhelfen, — damit war die Menschenverherrlichung als solche noch längst nicht überwunden.

¹ Nur allzu groß war die Gefahr, daß auch die Romantiker nicht mehr gaben als eine durch und durch anthropozentrisch orientierte Frömmigkeitsübung und ebensolche theologische Besinnung. BILDERDIJK wußte um die Gefahr, die darin bestand, daß man den Teufel der Vernunftvergötterung durch den Beelzebub der Gefühlsvergötterung auszutreiben unternahm. Man sei

nicht zu eilig dabei, den BILDERDIJK der zweiten Periode einen Romantiker zu nennen. Er war auch damals schon, wenn es sein mußte, ein scharfer Gegner der Romantik; und man mag sich dessen versichert halten, daß, wenn BILDERDIJK später im 19. Jahrhundert, als SCHLEIERMACHER und die Romantik mehr Einfluß auf das holländische Geistesleben errungen hatten, gelebt hätte, er mit nicht geringerer Leidenschaftlichkeit gegen die Autolatrie dieser Gefühlsrichtung gewettert haben würde, als er es zu seiner Zeit gegen die Rationalisten, von denen tatsächlich damals die größte Gefahr drohte, getan hat.

Trotz alledem — so herrlich-radikal BILDERDIJK auch in seiner theozentrischen Lebens- und Weltanschauung gewesen sein mag, auch er vermochte den Geist seiner Zeit nicht zu ändern. Vor allem nicht auf dem Gebiet der Theologie.

Man kann natürlich sagen, das brauche nicht zu verwundern, weil BILDERDIJK ja selbst nicht Theolog, sondern Literat, Dichter, Denker war. Und man kann weiter sagen, es sei so verwunderlich nicht, daß BILDERDIJK keine neue Epoche im theologischen Denken Hollands eingeläutet habe, weil er selbst in seinem Denken, zumal in seiner Metaphysik noch so stark unter dem Einfluß der Gedanken der Aufklärung stand. Daß BILDERDIJK in seiner Weltanschauung sehr oft an die Philosophie von LEIBNITZ erinnert, ist allbekannt. Auch BILDERDIJK hat in seinem Kampf um die christliche Weltanschauung aus dem Egypten der weltlichen Aufklärungskultur mehr mitgenommen, als er zum Bau einer neuen Weltanschauung, in der Gott der Erste und der Letzte ist und mit der er seinen Gott verherrlichen wollte, nötig hatte.

Und man könnte endlich auch noch sagen, daß es so verwunderlich nicht ist, daß BILDERDIJK den Geist seiner Zeit nicht zu ändern vermochte, weil er wie wenige die Kunst verstand, sich durch leidenschaftliche Ausfälle gegen alles, was mit der französischen Revolution zusammenhing, und durch eine wahrhaft mitleidslose Verkennung auch alles dessen, was an Gutem unter ihren Früchten war, um alle Popularität zu bringen.

War es zu verwundern, daß dieser heftige Bestreiter des Zeitgeistes vereinsamt stehen blieb, da die Herzensergüsse dieses Dichters, der nach KLOOS' Urteil nur poltern, kreischen, grinsen konnte, mit ihren argen Einseitigkeiten schließlich fast jeden abstießen?

Das alles ist richtig und erklärt doch nicht ganz, was man damit erklären möchte. Daß BILDERDIJK nicht imstande gewesen

ist, die in unserem Vaterlande herrschende Theologie mit neuem Geist zu erfüllen, hat seine letzte Ursache in der Tatsache, daß die religiöse Kultur und das theologische Denken hierzulande seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ganz und gar vom Auslande, besonders von Deutschland abhängig geworden waren. Die Einflüsse, die im deutschen Geistesleben bei der Beantwortung der Kirche, Religion und christlichen Glauben betreffenden Fragen mitwirkten, gährten bei uns nach. Die Hochflut der deutschen Aufklärung hatte in den Niederlanden die Herrschaft des Altliberalismus möglich gemacht, ja größtenteils mitverursacht.

Das ist der Grund, warum der Sieg über den Geist der Aufklärung erst jenseits unserer Grenzen erfochten werden mußte. Darum konnten wir eine ganze Epoche hindurch die Einwirkung der Romantik und der Erfahrungstheologie SCHLEIERMACHERS mit ihrer methodischen Analyse der Inhalte des frommen Bewußtseins nicht entbehren.

Ich kann beim besten Willen nicht sehen, daß es uns hier in den Niederlanden gelungen wäre, uns im Laufe des 19. Jahrhunderts, was theologisches Denken angeht, von unseren östlichen Nachbarn unabhängig zu machen. In philosophischen und theologischen Fragen sind wir in hohem Maße von dem Auslande jenseits unserer östlichen Grenzen abhängig geblieben. Und denkt man an die Zeiten des Réveils, dann wird man auch noch nach Süden schauen und von schweizerischen Einflüssen reden müssen. Neben SCHLEIERMACHER hat unverkennbar auch VINET der niederländischen Theologie des vorigen Jahrhunderts seinen Stempel aufgedrückt.

Nach 1850 hat es zunächst längere Zeit den Anschein, als ob eine völlige Umkehr einträte. Auf theologischem Gebiet lenken beachtenswerte Leistungen unserer eigenen Männer die Aufmerksamkeit auf sich. Sie werden zum Ansporn für selbständige theologische Arbeit. Von der Erweckung in den Niederlanden ist oft und mit Recht geurteilt, daß sie von unberechenbarem Segen für das persönliche religiöse Leben und für das sogenannte praktische Christentum gewesen sei, daß aber theologisch ihr Mangel an Homogenität und prinzipieller Stellungnahme sie hinderte, einen dauernden Einfluß auszuüben. In ihren theologischen Anschauungen ist die Erweckung eine Vermengung von Biblizismus, Konservativismus, Individualismus, Methodismus, der die innere Einheit stets gefehlt hat, und mit der tieferes theologisches Nachdenken nichts anzufangen wußte.

Aber dann kommt D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE¹⁾ und zeichnet die Linien für ein durchaus selbständiges theologisches Denken.

Und nun beginnt wieder eine Blütezeit der niederländischen Theologie. Professor GUNNING²⁾ rechtfertigt es, wenn von einer durchaus eigentümlichen, national gefärbten „ethischen Theologie“ geredet wird. Sein Verdienst ist die Vertiefung ihres mystischen Inhaltes und die Bereicherung ihrer Glaubensvorstellungen mit positiv-christlichem Inhalte.

Neben dieser „ethischen Theologie“ kommt um 1860 etwa auch eine national gefärbte „moderne Theologie“ auf. Die monistisch-idealistischen Anschauungen von Professor SCHOLTEN machen tiefen Eindruck und scheinen ein Aufleben in weiteren Kreis zu tragen.

Fügt man hinzu, daß gegen Ende des 19. Jahrhunderts auch noch eine national gefärbte „reformierte Theologie“ auf den Plan tritt, so bekommt man durchaus den Eindruck, daß die Niederlande in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder mit vollem Bewußtsein um die Selbständigkeit ihres Eigenlebens auf theologischem Gebiete kämpfen, so daß es allen Anschein hat, als beherrschte der Golfstrom des deutsch-schweizerischen Denkens unsere Wasser nicht mehr.

Und doch hat die theologische Bemühung unserer eigenen Männer nach 1850, wie ich sie soeben flüchtig skizzierte, keineswegs das Ergebnis gehabt, uns für das 20. Jahrhundert wieder auf eigene Füße zu stellen oder gar uns in Fragen der Theologie und Weltanschauung auch jenseits unserer Grenzen wieder tonangebend werden zu lassen.

Ich will mich jetzt nicht über die Frage äußern, wie groß der Einfluß deutscher Theologie und Philosophie auf die Unsern, einen DELA SAUSSAYE, GUNNING, SCHOLTEN, KUYPER, BAVINCK — gewesen ist; aber wir haben allen Grund, sollte ich meinen, mit diesem Faktor zu rechnen, wenn man wenigstens eine Tatsache, auf die ich nun weisen möchte, billig beurteilen will.

Es kann einfach nicht bestritten werden, daß die „ethische“ nicht weniger als die „moderne“, und die neocalvinistische Theologie so gut wie die beiden anderen sich in dem Jahrhundert, in dem wir jetzt leben, wieder an Deutschland orientierten.

¹⁾ Vgl. über ihn RGG III, Sp. 1972.

²⁾ Vgl. über ihn RE³ XXIII, S. 607—612.

Ein großer Teil der jüngeren Generation der „ethischen“ Theologen sucht die Richtlinien für ihr theologisches Denken bei dem Marburger oder Badener Neukantianismus und kann nicht verbergen, daß er in mehr als einer Beziehung in prinzipiellem Gegensatz zu der ursprünglichen „ethischen“ Theologie eines DE LA SAUSSAYE und GUNNING steht.

Die „modernen“ Theologen wieder sind unverkennbar mehr geneigt, auf NATORP, CASSIRER, RICKERT und TROELTSCH zu hören, als daß sie zum Ausbau ihrer modernen Theologie die Pläne eines SCHOLTEN und BRUINING erneuerten.

Die jüngere Generation endlich der calvinistischen Theologen hierzulande haben die Losung ausgegeben: „KUYPER verstehen, des heißt: über ihn hinausgehen“, und Heidelberg und Bonn machen nicht wenig Proselyten unter ihnen.

In dieser Entwicklung liegt, zumal was die neocalvinistische Theologie angeht, eine tiefe Tragik. Weit hatten einst die Meister, KUYPER und BAVINCK, die Fenster aufgestoßen und den Blick für die Bedeutung der unter den Einfluß des Christentums zu bringenden Kultur geschärft. Alle Enge war ihnen durchaus zuwider. Christus muß herrschen auf allen Lebensgebieten! Sie sandten ihre Schüler mit Begeisterung auf deutsche Universitäten, um die dort herrschenden philosophischen und theologischen Strömungen kennen zu lernen. Nach ihrer Meinung sollten ihre Schüler dort das Material sammeln, mit dem sie einmal an dem großartigen Werk ihrer Lehrer weiterbauen könnten. Und das Resultat ist dies: daß heute manche der besten Schüler KUYPERs und BAVINCKs in schweren Gedanken über den Bauplan ihrer Meister gebeugt stehen und sich mit Bangen fragen, ob der Plan einer calvinistischen Theologie und einer calvinistischen Weltanschauung wohl so ausführbar sei.

Kurz, die Haltung, die die Theologen der verschiedenen Richtungen in den Niederlanden einnehmen, beweist, daß man unter dem Eindruck steht, daß Deutschland ganz fraglos noch stets die Führung hat.

Noch immer herrscht SCHLEIERMACHER. Bald vor allem der Ethiker, der dieser Mystiker und Romantiker ja auch war. Der Einfluß, den KANT, RITSCHL und HERRMANN auf das theologische Denken in Deutschland gewonnen hatten, hat dazu viel beigetragen. So wurde im Gegensatz zu der mystischen Gefühlserregung, die die Romantik in Deutschland zunächst in den Vordergrund schob, um den Bann des Intellektualismus der Aufklärung zu brechen, das sittliche Bewußtsein des religiösen Menschen stark akzentuiert.

Aber mit diesen jüngeren Phasen einer deutschen Theologie nach der Art HERRMANNs, die dem theologischen Denken eine Synthese von SCHLEIERMACHER und KANT als fruchtbar empfahlen, sind dann auch alle Entwicklungsmöglichkeiten einer Theologie „vom Menschen her“ und mit dem Menschen als Mittelpunkt erschöpft.

Abwechselnd fiel der Akzent auf die Vernunft (in der Aufklärung), auf das Gefühl (in SCHLEIERMACHERs *Reden über die Religion*); auf das sittliche Bewußtsein und die Werturteile (bei KANT und RITSCHL). Ist da nun nicht Grund zu der Erwartung, daß nun die Zeit für eine radikale Umkehr im theologischen Denken gekommen ist; eine radikale Abwendung von allem Humanismus; mit ganzer Wendung vom Menschen weg zurück zu Gott? Es gibt einen Aufklärungshumanismus, aber es gibt auch einen romantischen Gefühlshumanismus; und es gibt auch einen neukantianischen Humanismus. Wenn alle Wege des Humanismus sich der Theologie als Sackgassen erwiesen haben, dann ist die Zeit gekommen, in der mit Recht von „neuen Bahnen“ ¹⁾, von einer radikal-anderen Strömung geredet werden darf.

Und nun scheint es mir auch wissenschaftlich durchaus gerechtfertigt, wenn man als seine Überzeugung ausspricht, daß KARL BARTH und die Theologie der Schweizer berufen sind, eine neue Ära für die Theologie einzuläuten. Vielleicht wird man als Entgegnung auf Männer wie SCHAEDEr und SCHLATTER weisen, die schon lange vor BARTH für eine „theozentrische“ Theologie und für das Objektive im religiösen Leben eingetreten sind. Aber das Auftreten dieser Männer war ganz anderer Art. Zweifellos wollten auch sie den Kurs der herrschenden Theologie ändern. Aber keiner von ihnen tat es so „kritisch“, mit solcher Einsicht in die Bedeutung der Voraussetzungen einer Erkenntnistheorie des „Glaubens“, daß sie den theologischen Begriffsrealismus zu brechen vermocht hätten. Bei SCHAEDEr und SCHLATTER bleiben die theozentrischen und objectiv-biblizistischen Anschauungen zu sehr „Gegebenheiten“, über die man als Zuschauer seine Betrachtungen anstellen kann. Aber damit ist dann auch gesagt, daß SCHAEDEr und SCHLATTER auf dem Gebiete theologischen Denkens im besten Falle immer nur eine teilweise Reaktion würden zustande bringen können. In der

¹⁾ *Nieuwe Banen*, Titel einer von Dr. A. H. DE HARTOG herausgegebenen Zeitschrift.

religiösen Erkenntnislehre ist ihr Gesichtspunkt der gleiche wie bei ihren Gegnern, gegen deren Einseitigkeiten sie reagieren wollen. Sie machen genau so wie diese die Gotteserkenntnis mehr oder weniger von dem erkennenden Subjekt los — wenn auch beide Gruppen das Gegenteil leidenschaftlich versichern! — und so sind sie dann theozentrisch, wo sie anthropozentrisch sein müßten, und setzen sich für das Objektive des Glaubens ein, wo sie Subjektivisten sein müßten.

Bei KARL BARTH dagegen ist die Wendung radikal. Sowohl sein Ausgangspunkt wie auch sein erkenntnistheoretischer Gesichtspunkt ist radikal anders, sofern er mit der allbekannten und doch so leicht vergessenen Wahrheit, daß wir durchaus persönlich beteiligt sind, wenn wir von Gott reden wollen, unter allen Umständen Ernst machen will.

Was KANT für die Wissenschaft und Philosophie der Aufklärung gewesen ist, das ist BARTH mit seiner theologischen Erkenntniskritik für *die* Theologie, die bis dahin für die in Deutschland herrschende angesehen werden konnte.... Aber das bedeutet dann auch, daß KARL BARTH (genau so wie KANT auf dem Gebiete der Wissenschaft und Philosophie) im Gegensatz zu aller Objektivität der Glaubenserkenntnis die theologischen Probleme subjektiv stellt und dabei im Gegensatz zu allem Subjektivismus nach dem Objektiven der Gotteserkenntnis fragt. BARTH ist in seinen theologischen Anschauungen im Gegensatz zu aller anthropozentrischen Religion und Theologie theozentrisch und zugleich anthropozentrisch im Gegensatz zu SCHAE-DERS theozentrischer Theologie!

Werden wir hier in den Niederlanden nun nicht guttun, auf KARL BARTH zu hören, genau so wie wir im 19. Jahrhundert vor ungefähr 100 Jahren auf SCHLEIERMACHER hören mußten? Von Deutschland und der Schweiz her muß heute die Wendung im theologischen Denken sich durchsetzen und auch bei uns ihren Einfluß geltend machen.

Wir haben gesehen, daß die jüngsten Entwicklungsformen unserer Theologie sich je länger je mehr an Deutschland orientieren. Ist das nicht eine Tatsache, die darauf weist, daß wir unbedingt bereit sein müssen, auf KARL BARTH und die schweizerische Bewegung zu hören?

Daß bei der offiziellen Theologie von solcher Bereitwilligkeit vorderhand wenig zu spüren ist, das dürfte sachliche Bedeutung nicht haben. Eher schon könnte es als Beweis für die Richtigkeit

meiner Behauptung gelten, KARL BARTH habe heute für die niederländische Theologie in der gleichen Weise die Bedeutung eines Erneuerers, wie SCHLEIERMACHER sie in seiner Art vor einem Jahrhundert hatte.

L'histoire se répète. Die Haltung, die viele Theologen heute KARL BARTH gegenüber einnehmen, entspricht vollkommen der Stellung, in der wir die Theologie der Aufklärung SCHLEIERMACHER gegenüber finden. Und doch hat man damit, das man SCHLEIERMACHER anfänglich und häufig leidenschaftlich abwies, seinen Einfluß in den Niederlanden nicht aufhalten können.

Über die Aufnahme, die SCHLEIERMACHER und seine Theologie in unserem Vaterlande fanden, teilt SEPP in seiner *Proeve eener pragmatische Geschiedenis der Theologie in Nederland, van 1787—1858*¹⁾ interessante Einzelheiten mit. Es dauerte viele Jahre, bevor die offizielle Theologie bei uns sich mit SCHLEIERMACHER beschäftigte. Man empfand intuitiv, daß die Tage des rationalistischen Aufklärungs-Christentums gezählt seien, sobald SCHLEIERMACHER Einfluß auf die Geister gewann. Obgleich SCHLEIERMACHERS *Reden über die Religion* in Deutschland bereits 1799 zum ersten Male erschienen und dann 1806 und 1821 neu aufgelegt wurden, ist hier in den Niederlanden erst 1839 von ihrem Verfasser die Rede. M. A. JENTINK schrieb im genannten Jahr in der *Bibliotheek der Theologische Letterkunde*, einer Zeitschrift, die sich die Besprechung von Werken ausländischer und speziell deutscher Autoren angelegen sein ließ, einen Artikel über SCHLEIERMACHER und erinnert bei der Gelegenheit daran, daß bereits 1836 (nb. bereits!) ein Aufsatz von J. A. REDDINGIUS erschienen war über *den Christlichen Glauben Schleiermachers in Verbindung mit dem Rationalismus*. Mit großer Schüchternheit meint JENTINK sich gegen den Geist dieses Artikels versetzen zu müssen. REDDINGIUS hatte in seinem Aufsatz davon gesprochen, „daß wir Holländer, die wir die Werke eines BORGER und eines VAN HEUSDE besitzen, SCHLEIERMACHER wohl entbehren könnten“... JENTINK meint, die Bedeutung SCHLEIERMACHERS doch etwas höher einschätzen zu sollen. Er kam aber trotz der Vorsicht, mit der er sich aussprach, in einen so üblen Geruch von Schleiermacherei, daß er im folgenden Jahrgang der *Bibliotheek* einen Brief erscheinen ließ, in dem er gegen die Folgerung, als sei er mit SCHLEIERMACHER eines Sinnes, protestierte.

Als in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts Pfarrer

¹⁾ 3e druk, Leiden, 1869, pag. 105 v.v.

ENGELS, Prediger zu Nieuwolda, gewagt hatte, SCHLEIERMACHERS *Christlichen Glauben* in einer Flugschrift ¹⁾ anzupreisen, hielt er sich bereits nach einem Jahr für verpflichtet, sein günstiges Urteil über SCHLEIERMACHER zu widerrufen. Er war durch seinen ersten Aufsatz in den Verdacht der Heterodoxie geraten!

Die altliberalistische Theologie wollte von SCHLEIERMACHER nichts wissen. Zahlreiche Preisfragen über SCHLEIERMACHERS Bedeutung wurden vergeblich ausgeschrieben, oder, wenn wirklich eine Beantwortung eingereicht wurde, dann war sie von einem Deutschen! Das war überaus charakteristisch für den Geist, der hierzulande in jenen Tagen herrschte. Man wagte sich einfach nicht an solche Preisfragen, wenn man im übrigen auch Interesse für das Thema hatte. Denn wenn man sich über SCHLEIERMACHERS Bedeutung günstig äußerte, konnte man sicher sein, bei den damals tonangebenden niederländischen Theologen für die Zuerkennung des Preises doch nicht in Frage zu kommen.

Aber hat man SCHLEIERMACHERS Einfluß so hindern können?

Nachdem sich die Stimmung in Holland zunächst unter dem Einfluß von HOFSTEDÉ DE GROOT zu Gunsten SCHLEIERMACHERS gewandelt hatte (HOFSTEDÉ DE GROOT selbst wandte sich später mit der Groninger Theologie wieder von SCHLEIERMACHER ab), hat auf dem Wege über die „ethische“ Theologie der Einfluß der Anschauungen und der Methodologie SCHLEIERMACHERS stetig wachsend zugenommen. Der neue Kurs auf theologischem Gebiet war auch nicht mit Hilfe eines altliberalen Konservatismus und Chauvinismus wieder in die alten Gleise zu zwingen.

Dieser Verlauf ist im Blick auf die jungschweizerische Bewegung unserer Zeit lehrreich. Ist man nicht heute in ähnlicher Weise geneigt, sich gegen den Einfluß der Theologie KARL BARTHs zu sperren, wie vor bald 100 Jahren gegen den SCHLEIERMACHERS? Und sind es nicht fast die gleichen Argumente, mit denen man damals SCHLEIERMACHERS und heute BARTHs Bedeutung in den offiziellen theologischen Fachzeitschriften zu verkleinern sucht? „Wir Holländer, die wir unseren GUNNING, unsern KUYPER, unsern BAVINCK, unsern DE HARTOG haben, — wir haben BARTHs Zeugnis nicht nötig“, so heißt es heute in den verschiedensten Theologenkreisen.

¹⁾ *Ontboezeming over de godsdienstige denkwijze, vroomheid en rechtzinnigheid in de Herv. Kerk, bijzonder met betrekking tot de leeraars.*

Was BARTH und GOGARTEN sagen, ist bei uns längst viel besser von GUNNING und KUYPER gesagt...., so ließ Prof. DE GRAAF in seinem Buch *Levensrichting* sich vernehmen ¹⁾).

Die Geschichte wiederholt sich. Und wer die Geschichte der Theologie in den Niederlanden versteht, läßt sich durch diese abweisende Gebärde nicht irre machen, sondern antwortet in Erinnerung an die Vergangenheit und den Verlauf, den die Opposition gegen SCHLEIERMACHER gehabt hat: die Zeit wird's schon lehren, ob man über KARL BARTH und die schweizerische Bewegung zur Tagesordnung übergehen kann.

Wie dem nun auch sei, jedenfalls gibt einem die merkwürdige Parallele zwischen der Haltung der offiziellen Theologie zu SCHLEIERMACHER damals und zu der schweizerischen Theologie heute zu denken und läßt einen mit Bezug auf KARL BARTHS Arbeit einige Erwartungen hegen.

Der Blick auf diese Übereinstimmung läßt uns obendrein einsichtsvoll „begreifen“, aus welchen Gründen man den Schweizern gegenüber eine so abwehrende Haltung einnimmt. Niemand ergibt sich so ohne weiteres einer Strömung, die eine radikale Abwendung von Lieblingsideen verschiedener theologischer Richtungen bedeutet. Ob aber die Umkehr aufzuhalten sein wird, das ist eine Frage, auf die für mich persönlich die Antwort nicht zweifelhaft ist, auf die ich im übrigen aber gerne die Zukunft die Antwort selbst geben lasse.

Aber darf man nun wirklich mit Recht und ohne sich einer Übertreibung schuldig zu machen, behaupten, die Theologie KARL BARTHS bedeute im Blick auf den in den verschiedensten Lagern der Theologie in den Niederlanden heute herrschenden Geist für die „moderne“, die „ethische“ und die neucalvinistische Theologie eine radikale Wendung? Man versichert doch, GUNNING und KUYPER hätten dasselbe, was BARTH sagt, längst viel besser gesagt? Und meint D. KOLFHAUS, der deutsche KUYPER-kenner nicht, BARTH sei berufen, im heutigen Deutschland die gleiche Rolle zu spielen, die KUYPER vor sechzig, siebzig Jahren in den Niederlanden so glänzend durchgeführt habe, nämlich die Macht der liberalen Theologie zu brechen ²⁾)?

¹⁾ *Levensrichting*, Beschouwingen over heden en toekomst, door Dr. H. T. DE GRAAFF (N.V. Van Loghem Slaterus Uitgevers-Mij.) Arnhem, MCMXXV.

²⁾ Vgl. *The Banner*, vom 5. März 1926 (Herausg. Rev. H. Beets zu Grand-Rapids, U.S.A.), darin findet sich ein Artikel des Redaktörs über *Reformed Spring Time in Germany*.

Wenn das richtig wäre, dann wäre damit allerdings unwiderleglich bewiesen, daß wir hier in den Niederlanden eines näheren Eingehens auf das, was BARTH zu sagen hat, entraten können.

Ich darf mir, nachdem ich in meinem zweiten Vortrage eine Darstellung der BARTHschen Theologie zu geben versuchte, und nach der eben noch gegebenen kurzen Skizzierung des Verhältnisses, in dem ich BARTH zu Männern wie SCHAEDEER und SCHLATTER sehe, der Aufgabe überhoben achten, nun ausführlich zu zeigen, daß die schweizerische Bewegung indertat eine radikale Wendung auch für die Theologie in unserem Vaterlande bedeutet.

Ich denke nicht daran, auf die außerordentlichen Verdienste von Männern wie GUNNING, KUYPER, BAVINCK und DE HARTOG etwas abzudingen. Aber die Meinung, ihre Arbeit könne für uns holländische Theologen BARTHs Zeugnis überflüssig machen, scheint mir durchaus unrichtig zu sein. Es ist der theologisch-erkenntnistheoretische Gesichtspunkt, der die radikale Wendung in der dialektischen Theologie mit sich bringt. Die konsequente Durchführung des Ausgangspunktes eines echt-theologischen Kritizismus, der mit dem Satz, daß die Gotteserkenntnis in jedem Augenblicke die bewegte Relation der Offenbarung und des persönlichen Glaubens voraussetzt, wirklich Ernst macht, ist weder bei KUYPER und BAVINCK, noch bei DE HARTOG zu finden. Bei allen diesen Männern blieb das Theologisieren ein direktes Reden von Gott, ein direktes Schildern der göttlichen Dinge, bei dem der Theolog bis zu einem gewissen Grade der ruhige Zuschauer bleiben konnte, der die Gedankenentwicklung an seinem geistigen Auge vorüberziehen lassen kann. Es war bei ihnen allen ein Theologisieren nach der dogmatischen (KUYPER, BAVINCK, DE HARTOG) oder nach der mystischen (GUNNING) Methode, aber keinesfalls nach der dialektischen, die BARTH empfiehlt und die die radikale Wendung bringen muß.

Nun kann es natürlich sein, daß in der schweizerischen Theologie Ansichten vorgetragen werden, die viel Ähnlichkeit mit Gedanken KUYPERs oder GUNNINGs haben. Das aber ist in der Vernunft begründet. Wenn aber zwei dasselbe sagen, ist es darum noch nicht dasselbe. Was der eine mystisch oder dogmatisch meint, meint der andere dialektisch, theologisch-erkenntnistheoretisch. Wenn bei GUNNING die Gotteserkenntnis als mystische Unaussprechlichkeit, die nur erlebt werden kann, verdinglicht zu werden droht und bei KUYPER der Theologie die gleiche Verdinglichung mit Bezug auf begriffsmäßige Objektivität als etwas Gegebenem droht, dann ist bei BARTH nichts so groß

als gerade die Angst vor Verdinglichung irgendwelcher Art und die Leidenschaft, beim Theologisieren immer — immer! — den besten Platz für den unsichtbaren Gast frei zu lassen und kein theologisches Gedankensystem zu konstruieren, ohne mit Vorbedacht, wie bei Lao-Tses zwölfspeichigem Rade, in der Mitte das Loch für die Achse der *lebendigen Wirklichkeit Gottes, die den Menschen berührt*, weil sonst alles tot bleiben muß, frei zu lassen ¹⁾).

Man wolle mich nun aber nicht dahin mißverstehen, als wollte ich KARL BARTHS Grundgedanken als etwas nie Dagewesenes hinstellen und so tun, als wäre keine der Linien, die er zeichnet, bereits früher von anderen gezogen worden.

Das Gegenteil ist richtig. BARTH selbst sagt, daß er lediglich die von KIERKEGAARD ausgesprochene Erkenntnis des unendlichen qualitativen Unterschiedes von Zeit und Ewigkeit auf theologischem Gebiet möglichst beharrlich im Auge behalten wolle. Und es gibt keinen glaubenden Theologen, den nicht in seinen besten Augenblicken in ähnlicher Weise wie BARTH etwas von der Leidenschaft beseelte, sich dessen immer wieder voll bewußt zu werden, daß seine Theologie allein als *theologia viatorum*, als Theologie eines Pilgrims auf dem Wege des Glaubens und der Hoffnung möglich ist. BARTH ist es um nichts anderes als um eine echt-reformatorische Wiedererweckung des Geistes eines LUTHER und CALVIN zu tun.

Darum ist es nicht verwunderlich, daß auch mit Bezug auf die Niederlande wohl eine Entwicklungslinie gezogen werden kann, die sich von den Tagen der Aufklärung bis hin zu BARTHS Theologie verfolgen läßt.

Über WILLEM BILDERDIJK sprach ich bereits. Die Übereinstimmung zwischen diesem Dichter-Denker und KARL BARTH in der Art, wie beide philosophische und theologische Fragen anfassen, ist geradezu überraschend. Sie tritt selbst in Lieblingsausdrücken hervor, die sich bei beiden finden. Und das, trotzdem doch der eine die meisten seiner Werke als Dichter gab und der andere nur Theolog sein will, der mit Theologen seiner Zeit ein Gespräch führt.

¹⁾ *Komm, Schöpfer Geist!* Predigten von KARL BARTH und EDUARD THURNEISEN, 2. Aufl., 1924, S. 148 ff.

Vgl. *Zwischen den Zeiten*, Heft XIII (4. Jahrg., Heft 1), 1926, S. 35. „Es soll Klöster geben, in deren Refektorium der Ehrenplatz bei jeder Mahlzeit mit vollem Gedeck *zubereitet*, dann aber *unbesetzt* gelassen wird! Dieses Freibleiben der Stelle, wo das entscheidende Wort zu sprechen wäre, ist der Sinn der Dialektik in der Theologie.“

Eine Reihe von Ausdrücken, die man bei BARTH so gerne auf den Einfluß der Marburger Philosophie zurückführt (z.B. das Wort *Ursprung*) trifft man auf Schritt und Tritt bei BILDERDIJK, lediglich weil er Zeuge der Offenbarung sein will.

Von WILLEM BILDERDIJK, dem leidenschaftlichen Kämpfen wider den Geist der Aufklärung, deren Menschenvergötterung er nicht anders als Entthronung Gottes empfand, ziehe ich die Linie weiter zu HERMANN FRIEDRICH KOHLBRÜGGE.

Bekannt ist, wie KOHLBRÜGGE, der seine junge Frau mit verschiedenen seiner Freunde bekannt machen wollte, gleich nach der Hochzeit zuerst BILDERDIJK in Haarlem besuchte. Das ist ein kleiner Zug nur. Aber wie bezeichnend! Es läuft eine Entwicklungslinie von BILDERDIJK zu KOHLBRÜGGE. Es gilt in mehr als einer Beziehung, daß der Prophetenmantel des greisen BILDERDIJK auf den feurigen KOHLBRÜGGE gefallen war. Beider Lebensleidenschaft war, den nichtigen, sündigen Menschen in Relation mit dem heiligen, lebendigen Gott zu bringen, der verurteilt *und* errettet, ja durch sein Gericht hindurch mit sich selbst versöhnt. Daß BILDERDIJK bis an seinen Tod der unversöhnliche Gegner und erbitterte Streiter wider den Geist der Aufklärung, der Vernunftverherrlichung und Revolution geblieben ist, während KOHLBRÜGGE schon bald der heftige Bestreiter der Erweckung und Abscheidung¹⁾ wurde, erklärt sich in der Hauptsache aus veränderten Zeitumständen. Aber der Angriff BILDERDIJKS und der KOHLBRÜGGES waren aus dem gleichen Motiv geboren: Gott wirklich Gott bleiben zu lassen.

KOHLBRÜGGE sah sowohl in dem Heiligungstreiben der holländischen Erweckung, wie auch in dem Separatismus der Abscheidung eigenwilligen Gottesdienst, bei dem Gott nicht zu der ihm gebührenden Ehre kommt.

Auf die Übereinstimmung zwischen KOHLBRÜGGE und KARL BARTH ist schon von verschiedenen Seiten — und zwar durchaus mit Recht — hingewiesen worden. Besonders nach der Frontverlegung in der zweiten Ausgabe des *Römerbriefes* wurde die Übereinstimmung unleugbar. Die Geistesgemeinschaft ist

¹⁾ Im Jahre 1834 separierten sich zahlreiche strenggläubige, der Erweckung nahestehende Kreise von der großen reformierten Landeskirche (de Hervormde Kerk) und gründeten freie Gemeinden. KOHLBRÜGGE, mit vielen der späteren Separierten bekannt und befreundet, hat die Bewegung, die er dem Glauben widersprechend erkannte, als einer, der pharisäische Gesinnung bis in ihre letzten Schlupfwinkel verfolgte, mit guten Gründen bekämpft.

(Der Übers.)

übrigens auch BARTH selbst nicht verborgen geblieben, als er auf Anraten von D. KOLFHAUS die ihm bis dahin völlig unbekannten Schriften KOHLBRÜGGES las. Und es war beinahe selbstverständlich, daß in *Zwischen den Zeiten* auch ein Aufsatz über KOHLBRÜGGE erschien ¹⁾.

BARTH ist in seinen leidenschaftlichen Angriffen gegen liberale und orthodoxe Theologie bis zu einem gewissen Grade als eine Synthese von BILDERDIJK und KOHLBRÜGGE zu betrachten. Dieselben Punkte, die in BARTHS Anschauungen viele als Unklarheiten empfinden, und die so am meisten Veranlassung zu Mißverständnissen geben, finden sich auch bei KOHLBRÜGGE, der sich eben um dieser Dinge willen je und je zur Verantwortung gerufen sah. Als KOHLBRÜGGE im Jahre 1846 in die evangelisch-reformierte Gemeinde Elberfeld aufgenommen zu werden wünschte, verlangte das Presbyterium dieser Gemeinde von ihm außer der Zustimmung zum Heidelberger Katechismus eine nähere Erklärung seiner Ansichten hinsichtlich der folgenden vier Punkte:

1. der Lehre vom *Gesetze Gottes* mit Beziehung auf das neue Leben der Wiedergeborenen....;

2. der Lehre von der *heiligen, sündlosen Menschheit* unseres Erlösers....;

3. der Lehre von der *Kirche* im Gegensatz zu aller separatistischen Verwerfung der Kirche und ihrer sichtbaren Erscheinung....;

4. der Lehre von den *Sakramenten*, vor allem mit Bezug auf die Leugner der Rechtmäßigkeit der Kindertaufe und einer spiritualistischen Verkennung des Wertes der sichtbaren Bundesiegel und Bundeszeichen ²⁾.

Von KOHLBRÜGGE ziehe ich die Linie mit der Vorsicht, die hier geboten scheint, weiter zu Dr. PH. J. HOEDEMAEKER.

Nicht aber zu KUYPER. Trotzdem die Begeisterung, mit der dieser im Jahre 1871, damals noch Pfarrer der reformierten Gemeinde Amsterdam, den alten elberfelder Pastor empfing und ihm seine Kanzel überließ, wohl beweist, daß KUYPERS reiche, geniale Persönlichkeit in einem bestimmten Abschnitt seines

¹⁾ *a. a. O.*, Heft VI, 1924, S. 47—62.

²⁾ J. VAN LONKHUYZEN, *Hermann Friedrich Kohlbrügge en zijn prediking in de lijst van zijn tijd*. Diss. der Vrije Universiteit, Wageningen, 1905, S. 276. Die Unterredung KOHLBRÜGGES mit dem elberfelder Presbyterium verlief zur vollkommenen Befriedigung dieses Kollegiums. Das könnte denen zur Warnung dienen, die BARTH so mancher schrecklichen Ketzerei verdächtigen.

Lebens herzliche Sympathie für die echt-reformatorische, radikale Wendung des Zeugnisses, das BILDERDIJK und KOHLBRÜGGE gegen die Zeitgötzen gerichtet hatten, empfand. In einer späteren Periode trieb KUYPERS Denken leider immer mehr zu einer Verdinglichung der Theologie hin: er meinte, gegebenenfalls auch abgesehen von dem erkennenden Glaubenden über Offenbarung und Gotteserkenntnis reden zu können.... Die Wiedergeburt wurde so mehr und mehr zu einer psychologischen Qualität des Menschen gestempelt, die Bekehrung von ihr losgelöst und als ein psychologischer Vorgang beschrieben, bei dem der Mensch sich des wiedergebärenden Aktes Gottes in persönlicher Willensentscheidung bewußt wird. Auf diese Weise ist die Theologie in die Sphäre des Begriffsschemas reiner Objektivität gerückt, und der Theolog kann sich nun als Zuschauer an der Konstruktion seines Systems erfreuen, ohne selbst fortgesetzt an den Dingen, um die es hier geht, beteiligt zu sein.

Einem derartigen Theologisieren hätte KOHLBRÜGGE ebenso verständnislos gegenübergestanden wie den Auseinandersetzungen „pour besoin de la cause“, zu denen sich KUYPER später in der Hitze des kirchlichen und politischen Kampfes so oft voll Leidenschaft hat verleiten lassen.

Nein, ich ziehe darum die Linie nicht von KOHLBRÜGGE weiter zu KUYPER, obschon ich mir dessen bewußt bin, daß in KUYPER stets ein Glaubender lebte, der tiefes Verständnis für KOHLBRÜGGE hatte. Ich ziehe die Entwicklungslinie lieber mit Vorsicht weiter zu HOEDEMAKER. HOEDEMAKER ist eine ganz andere Gestalt als KOHLBRÜGGE. Er hat ein starkes Empfinden für die große Gemeinde als Ganzes, für die Kirche als den Leib Christi. Er ist weit weniger individualistisch eingestellt als KOHLBRÜGGE. Das ist der Grund, warum er die Kirche als Institut nie mit gleicher Schärfe wie KOHLBRÜGGE angreifen konnte. Auch war KOHLBRÜGGE in seinem Glaubensleben viel mehr auf das „passiv sein“ eingestellt als HOEDEMAKER und blieb darum aller kirchlichen und politischen Aktion ferne.

Aber bei beiden finden wir die gleiche Ehrerbietung vor der Wahrheit und dem Recht Gottes und dieselbe heilige Überzeugung von der Kraft des göttlichen Wortes. Mit gleicher Begeisterung haben beide sich die Losung „Gott, Oranien und Vaterland“ zu eigen gemacht und in dieser dreifältigen Schnur einen besonderen Segen für ihr Volk, für das *eine* Volk der Niederlande erblickt. Und es ist beider Los gewesen, immer wieder mißverstanden zu werden und sich immer wieder als Einsame von

früheren Freunden zurückziehen zu müssen, die doch nur scheinbar die gleiche Einsicht vertraten und bei gleichen Ansichten doch je länger je mehr als Leute offenbar wurden, die einen anderen Geist hatten ¹⁾).

Auch HOEDEMAKER hatte in seiner aufrichtigen Frömmigkeit einen Widerwillen gegen abstraktes Reden von religiösen Wahrheiten, gegen religiöse Prinzipien, die als Theorien Anklang finden sollten und bekannt werden konnten, ohne daß der Bekenner in der bewegten Spannung des Glaubens diese Prinzipien erkannte. HOEDEMAKER war in gleicher Weise wie KOHLBRÜGGE davon überzeugt, daß Gottes Wort sich nur dem erschließt, und daß die Linien dieses Wortes nur dem sichtbar werden, der durch die lebendige Kraft des Wortes gefaßt, bekehrt und zum Glauben gebracht ist.

Es ist dann auch nicht verwunderlich, daß, wenn heute KOHLBRÜGGES Freunde und Gesinnungsgenossen irgendwo Anschluß suchen, sie am liebsten als eine Gruppe mit eigener Nuance unter die sogenannten „Bekennnistreuen“ (Confessionneelen), die das Erbe HOEDEMAKERS hüten wollen, sich scharen.

Aber ist es nun möglich, die Entwicklungslinie von HOEDEMAKER zu KARL BARTH weiterzuziehen? Zu BARTH, wie er im *Römerbrief* sich ausspricht, vielleicht doch nur sehr bedingt. Obgleich die leidenschaftliche Neigung, *alle* in das Gericht zu ziehen, vollkommen mit HOEDEMAKERS bekannter Haltung übereinstimmt.

Ein Satz wie der folgende, der in HOEDEMAKERS Broschüre *Heel de Kerk en heel het Volk* sich findet: „Freikirchliche und Landeskirchliche, Liberale und Orthodoxe, Bekennnistreue und Ethische, Antirevolutionäre und Leute der Christlich-historischen Richtung, wir sind allzumal abgewichen und allesamt untüchtig geworden“ ²⁾, — hat doch eine auffallende Ähnlichkeit mit Sätzen im *Römerbrief*, die stets wieder auf die uns allen gemeinsame Schuld weisen und das uns allen gemeinschaftliche Elend offenbaren.

In seiner jüngsten Entwicklungsphase, in der wir BARTH um die Wahrheit der Kirche, auch der Kirche als Institut, ringen sehen, läßt er noch weit deutlicher erkennen, daß die Linie von

¹⁾ Lehrreich in dieser Beziehung ist HOEDEMAKERS Broschüre *Heel de Kerk en heel het Volk*, Sneek, 1897 (ein Protest gegen das Auftreten der „Rechthabenden“ als Partei, und ein Abschiedswort an die Vereinigung der Bekennnistreuen).

²⁾ *a. a. O.*, S. 11.

HOEDEMAKER sehr wohl zu ihm gezogen werden darf, wenn auch BARTH HOEDEMAKERS Anschauungen gar nicht kennt. Ich nannte BARTH soeben eine Synthese von BILDERDIJK und KOHLBRÜGGE. Das war auch als eine Synthese der in BILDERDIJKS und KOHLBRÜGGES Auftreten liegenden Wahrheit gemeint.

Inzwischen wird KARL BARTH in der Entwicklung seines geistlichen Lebens und seines theologischen Denkens von Jahr zu Jahr reicher, und die Synthese breitet sich bei ihm über stets mehr Wahrheitsmomente aus. Nun wird es so, daß auch die Wahrheit HOEDEMAKERScher Gedanken in KARL BARTHS Zeugnis aufglänzt. Die zuletzt erschienenen Studien in *Zwischen den Zeiten* zeigen die deutlichen Spuren dieser Entwicklung.

Aber wenn dann so eine deutliche Entwicklungslinie von BILDERDIJK über KOHLBRÜGGE und HOEDEMAKER bis auf unsere Zeit aufgezeigt werden kann und die Wahrheit BARTHScher Anschauungen schon Stück um Stück in den Werken dieser Holländer zu finden ist, folgt daraus dann nun nicht eigentlich doch wieder, daß wir hier in den Niederlanden KARL BARTHS Einfluß entbehren können?

Keineswegs. Denn ich erinnere Sie daran, wie BARTH gerade jetzt, wo die Zeit der SCHLEIERMACHERSchen Ära voll geworden und eine neue Periode für das theologische Denken vor der Tür steht, seinen Beruf, seine besondere Aufgabe zu erfüllen hat.

Was BILDERDIJK und KOHLBRÜGGE und HOEDEMAKER nicht haben zustande bringen können, weil in ihren Tagen die Zeit dafür einfach noch nicht reif war, und vor allem weil sie mit ihrem Zeugnis gegen den Strom des theologischen Denkens, der im 19. Jahrhundert seine breiten Fluten vom Osten und Süden zu uns herübertrieb, nicht durchzudringen vermochten, das kann jetzt, wie wir hoffen, nun für Deutschland und die Niederlande eine Zeit der Gnade gekommen ist, die uns mit einer radikalen Wendung im theologischen Denken von dem Humanismus in all seinen verschiedenen Offenbarungsformen und von dem alten Dogmatismus — ich meine den Dogmatismus, dem die Erkenntniskritik in religiöser und theologischer Beziehung fremd ist ¹⁾ — in all seinen verschiedenen Gestalten, moderner und positiver, liberaler und orthodoxer, vermittlungstheologischer und confessionell-gebundener, erlöst, — durch die Arbeit KARL BARTHS

¹⁾ Man wolle das bitte nicht mit wissenschaftlicher und philosophischer Erkenntniskritik verwechseln! Unter *philosophischem* Kritizismus in neukantianischer Form hat unsere Theologie nur allzu sehr zu seufzen.

und die ganze von ihm und seinen Freunden hervorgerufene Bewegung erreicht werden.

Nein, KARL BARTHS Werk ist für uns nicht entbehrlich, wenn wir auch dankbar sind, unseren BILDERDIJK, unseren KOHLBRÜGGE und unseren HOEDEMAKER zu besitzen.

Mehr noch! Ich bin überzeugt, daß KARL BARTH uns nun behilflich sein kann, unsere Männer, die ich da eben nannte, wieder besser zu verstehen.

Es geschieht allzu leicht, daß wir ihre Werke sehr zum Schaden eines richtigen Verständnisses durch die Brille von Leuten lesen, die ihre Freunde und Gesinnungsgenossen sein wollen und ihr Erbe zu hüten in erster Linie sich berufen fühlen. Will man sich über BILDERDIJK durch KUYPERS glänzende Rede über den Dichter in seiner nationalen Bedeutung¹⁾ oder durch BAVINCKS Werk *Bilderdijk als Denker en Dichter*²⁾ unterrichten lassen, dann erliegt man wahrscheinlich bald der Versuchung, BILDERDIJK in seiner zweiten Lebensperiode (nach DA COSTA: nach 1800) für einen Calvinisten mit bestimmten Linien und festen Prinzipien, Linien und Prinzipien einer begriffsmäßigen Objektivität anzusehen. Und dann kann es nicht ausbleiben, daß einem beim Studium der Werke BILDERDIJKS die Empfindung für die große Lebensleidenschaft des Dichters, der alles unter einem offenen Himmel sehen und in jeder Beziehung die Personen, ganz gleich ob revolutionär oder konservativ vor einen heiligen Gott ins Gericht ziehen wollte, verloren geht. Dagegen kann BARTH unser Auge für den fundamentalen personalistischen Gesichtspunkt in BILDERDIJKS Ansichten schärfen. Denn BILDERDIJK war indertat genau so ein Gegner abstrakter Gotteserkenntnis und Philosophie, bei der von dem sittlich-religiösen Gewissen des Theologen und Philosophen abgesehen wird, wie wir BARTH allen Abstraktionen abgeneigt fanden.

In ähnlicher Weise können auch Verehrer KOHLBRÜGGES aus der späteren Zeit uns den Weg zum rechten Verständnis des wirklichen KOHLBRÜGGE verbauen. KOHLBRÜGGE ist bald pietistisch, bald orthodoxistisch mißverstanden worden und aus seiner lebendig bewegten Kritik hat man eine starre Haltung gemacht, die lieblos und pharisäisch erscheint, auch wo sie es nicht ist, der aber das Bewußtsein, selbst eben mit der eingenommenen Haltung im Gericht Gottes zu stehen, ebenso fehlt als

¹⁾ Dr. A. KUYPER, *Bilderdijk in zijne nationale Beteekenis*, 2. Aufl. o. J., Höveker & Wormser, Amsterdam—Pretoria.

²⁾ Dr. H. BAVINCK, *Bilderdijk als Denker en Dichter*, Kampen, 1906.

der Ernst, der nun auch auf den Gebieten, wo man mit Recht Kritik übt, nach dem Tun des Willens Gottes fragt.

Wenn wir uns nun aber von KARL BARTH wieder zu KOHLBRÜGGE selbst zurückführen lassen, dann wird uns deutlich werden, daß dieser ähnlich wie BARTH, nicht meinte, mit dem bestimmten Akzent seines Auftretens das *ganze* Evangelium wiedergegeben zu haben, unbedingt aber: das *wirkliche* Evangelium, Christus, uns gemacht von Gott Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung, mit dem das *ganze* Evangelium gegeben ist, doch so, daß nie ein Mensch sich einbilden kann, ihm habe es sich von allen Seiten zugleich gezeigt.

Und wenn wir an KOHLBRÜGGES christologischen Vorstellungen ¹⁾ je und dann Anstoß zu nehmen geneigt sein sollten, weil es uns scheinen will, als gehe mit solcher Auffassung die Sündlosigkeit des Herrn verloren, dann werden wir guttun, uns zu erinnern, daß KOHLBRÜGGE ebensowenig wie BARTH nicht abstrakt über die Menschwerdung redet, sondern über die Fleischwerdung des Wortes nur in Relation zu dem Glaubenden, d.h. aber zu dem Sünder, der Fleisch ist, ganz Fleisch, aber zum Glauben kam.

Ebenso scheint mir BARTH, wenn er sich weiter in der Richtung, in die seine jüngsten Studien weisen, entwickelt, uns ein Führer zum wirklichen HOEDEMAKER werden zu können, der schon während seines Lebens von vielen seiner Freunde mehrmals in einer solchen Weise als ihr Führer auf den Schild erhoben wurde, daß ihm selbst angst und bange dabei wurde und er in die Einsamkeit flüchtete. Auch heute gibt es viele Freunde HOEDEMAKERS, die die bewegte Spannung, in der der Glaube sich bei ihrem Meister immerfort befand, nur allzu schmerzlich vermissen lassen und so ihre Prinzipien abgesehen von dem erkenntnistheoretischen Subjekt in religiösen, theologischen und politischen Fragen darlegen können. BARTH kann uns für diesen verhängnisvollen Säkularisierungsprozeß „bekenntnistreuer“ (confessionelle) Ideale die Augen öffnen und zu dem wahren HOEDEMAKER zurückführen, der allerdings für viele dunkel und in Rätseln sprach, aber manchem Einfältigen Gottes klares Zeugnis brachte, das tief in seine Seele drang.

Und über diese unsere Männer: HOEDEMAKER, KOHLBRÜGGE, BILDERDIJK hinaus will die schweizerische Bewegung uns zu

¹⁾ Die eigenartige Anthropologie KOHLBRÜGGES in Verbindung mit seiner Auffassung vom Bilde Gottes findet man bei BARTH, soweit ich sehen kann, nicht.

CALVIN selbst zurückführen. Auch als eine Frucht dieser theologischen Strömung sind die Bemühungen PETER BARTHS um die Herausgabe der hauptsächlichsten Werke CALVINS anzusehen ¹⁾. Und Monographien wie die von PETER BRUNNER: *Vom Glauben bei Calvin* (1925) lassen uns einen Blick in das bewegte Herz des Reformators tun, der so oft als der Mann des theologischen Systems und verstandesmäßiger Begriffsentwicklung angesehen wird.

Die neocalvinistische Erweckung, die unter KUYPERS und BAVINCKs Leitung stand, will uns ihre eigene Interpretation CALVINS suggerieren, bei der der Gesichtspunkt der theologischen Erkenntniskritik bei dem Manne, der doch der göttlichen Erwählung eine so grundlegende Bedeutung zuerkannte, sehr zu Unrecht ausgeschaltet wird. Und Theologen unserer Tage, die gerne Entwicklungslinien konstruieren und Typen geistlichen Lebens unterscheiden und Schemata für die Dogmengeschichte aufstellen, wollen uns glauben machen, daß LUTHER und CALVIN im Gegensatz zu einander gesehen werden müssen als Männer, die innerhalb der Grenzen des Christentums ganz verschiedene Geistesbewegungen ins Leben gerufen haben; auf diese Weise wird dann LUTHER zum Vater der Theologie des absoluten Moments und CALVIN zum Mann der Kontinuität ²⁾.

Sowohl auf diese als auf jene Weise droht uns der Zugang zum wirklichen CALVIN versperrt zu werden.

KARL BARTH ist von LUTHER her zum Studium CALVINS gekommen. Man muß ja nicht meinen, daß man mit BARTH fertig ist, wenn man seiner Theologie den lutherschen Stempel aufgedrückt hat. Es dürfte vorsichtiger sein, nicht gleich mit einem dogmengeschichtlichen Schema bei der Hand zu sein, sondern sich von BARTH und anderen aus seinem Kreise einen offenen Sinn für die Erkenntnis geben zu lassen, daß CALVIN selbst LUTHER möglicherweise viel näher stand, und zwar auch als Theologe, als man gewöhnlich annimmt. LUTHER und CALVIN treiben beide Theologie mit bewegter Seele unter einem geöffneten Himmel. Und beide beziehen Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis, Offenbarung und Glauben unmittelbar aufeinander. Natürlich besteht ein Unterschied zwischen beiden Reformatoren.

¹⁾ *Joannis Calvini opera selecta*, edidit PETRUS BARTH. Monachii in aedibus Chr. Kaiser, MDCCCXXVI. (Bisher erschien der erste Band.)

²⁾ Pfarrer O. NOORDMANS in *Stemmen voor Waarheid en Vrede*, Juli 1925, in einem Aufsatz über die Bedeutung KOHLERÜGGES für die Theologie unserer Zeit.

Aber es sind in erster Linie Unterschiede der Individualitäten und der Verhältnisse. Und man hüte sich, diese Unterschiede zu übertreiben, und sie durch ein dogmenhistorisches Vergrößerungsglas zu sehen. Der Heidelberger Katechismus kann uns nach seiner Anlage und seinem Inhalt und zumal mit den zugehörigen erklärenden Anmerkungen von URSINUS den Beweis erbringen, daß man sich im 16. Jahrhundert eines solchen Gegensatzes zwischen einem reformierten und einem lutherischen Typus theologischen Denkens durchaus nicht bewußt gewesen ist. Will man LUTHERS Theologie soteriologisch nennen, — gut! aber dann hat man kein Recht CALVINS Anschauungen dazu in Gegensatz zu stellen, denn auch er bezieht Offenbarung und Glauben sehr konsequent auf die Erlösung. Will man LUTHERS Theologie anthropozentrisch nennen, — gut! wenn man dann nur nicht meint, CALVINS Theologie dürfe im Gegensatz dazu ohne weiteres theozentrisch genannt werden. Die Erkenntnistheorie des Glaubens macht sowohl bei LUTHER als auch bei CALVIN die Theologie in gewisser Hinsicht anthropozentrisch. Und die tiefe Ehrerbietung vor der Wirklichkeit der heiligen Majestät Gottes läßt für beide die Theologie in demselben Maße auch wieder *theo*-zentrisch werden; der Gott der Erlösung und der Gott der Offenbarung ist der Erste und der Letzte, von dem, durch den und zu dem alle Dinge sind. Ich bin der schweizerischen Bewegung dafür dankbar, daß sie mich unter sorgfältiger Vermeidung aller sonst so beliebten Schemata und Gegensätze eben so zu LUTHER und CALVIN selbst zurückgebracht hat, um mich auf diese Weise erkennen zu lassen, daß die beiden großen Reformatoren einander näher stehen, als theologische Unterscheidungssucht und die schon fast krankhafte Leidenschaft, überall nach bestimmten Typen zu suchen, gemeiniglich anzunehmen geneigt ist!

Hier könnte ich schließen. Ich könnte meinen, die Bedeutung KARL BARTHS für die Theologie in den Niederlanden genügend beleuchtet zu haben.

Ich fürchte jedoch ein wenig, daß ich mein Plaidoyer zu einseitig auf einen gewissen gesetzmäßigen Rhythmus, der dem Geschichtsverlauf im allgemeinen und also auch dem Gang der Theologiegeschichte sein eigenartiges Gepräge gibt, aufgebaut habe. Eine solche Beweisführung hat ihre besonderen Gefahren. Mit dem Wechsel der verschiedenen Perioden des theologischen Denkens in der deutsch-schweizerisch-niederländischen Welt kann immer nur die *relative* Notwendigkeit der Theologie KARL

BARTHS erwiesen werden. Hat er aber mit seinen Anschauungen in dem Rhythmus des Geschichtsprozesses seine bestimmte Stelle, dann geht er auch mit diesem Geschichtsprozeß in einer bestimmten Phase wieder unter. Und er, der mit der absoluten Botschaft der absoluten Wahrheit Gottes auftrat, versinkt mit allem historischen Geschehen im Strom der Relativität.

Dann aber ist es absolut unmöglich, KARL BARTH nun hier in den Niederlanden als Zeugen der Offenbarung zu hören. Und weil es gerade *darauf* nach meiner festen Überzeugung ankommt, und allein *darin* die wahre Bedeutung KARL BARTHS für die holländische Theologie bestehen kann, muß ich Sie nun zum Schluß bitten, so ungefähr alles, was ich bisher gesagt habe, als Mitteilungen anzusehen, die von geringer Bedeutung sind, wenn man sie mit der Frage vergleicht, die nun noch besprochen werden muß: was bedeutet ein williges Hören auf KARL BARTHS Zeugnis auch hier in den Niederlanden?

Lassen Sie mich hierauf so knapp wie nur möglich antworten.

Auf KARL BARTH willig hören, das bedeutet in allererster Linie: daß man ein Empfinden dafür hat, daß der Zustand der Theologie hierzulande eine Not ist, die uns alle gleicherweise angeht. So lange man sich „reich und gar satt“ vorkommt in dem, was man selbst behauptet, im eigenen Lager, unter seinen Leuten, unter der Führung seiner eigenen Theologen, wird man wenig Neigung haben, auf die Botschaft KARL BARTHS und seiner Gesinnungsgeossen zu hören.

Aber ist der Zustand bei uns nun wirklich so erfreulich? Was hilft es, wenn „moderne“ und „ethische“ und nach eigener Überzeugung bekenntnistreue und freikirchliche Theologen im eigenen Kreis einander weiszumachen versuchen, daß man mit gutem Recht sich seiner Kraft bewußt sein und für die Zukunft die besten Erwartungen für das theologische Denken der eigenen Gruppe hegen dürfte? Herrscht nicht auf allen Seiten Not? Macht sich nicht schier überall Zersetzung bemerkbar? Hört man nicht beinahe überall den nun schon mit Recht berüchtigten Schrei nach den „Führerpersönlichkeiten“?

Haben nicht alle unsere theologischen Richtungen an allen Seiten ihre liebe Not mit Problemen, über die die Diskussion sich auf irgendeiner Sandbank hoffnungslos festgefahren hat, oder die gefährliche Gegensätze in der Auffassung unter bestimmten Theologengruppen an den Tag bringen? Wo bleibt die Homogenität unter Freisinnigen, Ethischen, Bekenntnistreuen, Freikirchlichen? Die freisinnigen Theologen quält das christologische und

das sozial-ethische Problem; viele „Ethischen“ empfinden das Problem Christentum und Heilsgeschichte als eine schwere Last; und in den Kreis der Bekenntnistreuen tragen eine ganze Reihe von Problemen die Verwirrung: die Frage nach dem Verhältnis von Religion, Kirche und Obrigkeit, oder der Gegensatz zwischen dem Idealismus, der am Prinzip festhält, und der Praxis, die mit den Wirklichkeiten rechnet; und die Freikirchlichen endlich droht das Problem der Schriftautorität, der Freiheit der Wissenschaft und ihrer Gebundenheit an Gottes Wort und das Bekenntnis, in zwei große Lager zu spalten.

Und nun sage ich nicht: hier sollten wir KARL BARTH als den Retter aus aller Not begrüßen. Ganz im Gegenteil. Wenn erst der Zeuge der Offenbarung von der Offenbarung zeugt, dann werden willige Hörer, wenn anders sie ihn wirklich verstehen, die Not gerade je länger je tiefer empfinden.

Das aber ist gewiß: die Not und das Gefühl für dieselbe machen einen willig, um nun auch zu Ende zu hören...

Und dann werden wir auch zu der Einsicht kommen müssen, — und das wäre dann das andere Stück meiner Antwort auf die Frage, was es bedeute, sich unter den Einfluß der jungschweizerischen Theologie zu stellen —, daß bei uns Theologen in den Niederlanden nicht nur eine gemeinschaftliche *Not*, die uns beklemmt, vorhanden ist, sondern in gleichem Maße eine gemeinsame *Schuld*, die bekannt werden muß.

Auch hiezulande ist es zu einer allgemeinen Säkularisierung der Theologie gekommen. Ich kann dem durchaus nicht zustimmen, was Prof. VAN LEEUWEN aus Utrecht im vergangenen Jahre in dem *Geref. Theol. Tijdschrift* ¹⁾ schrieb: Von dem Säkularisierungsprozeß, dem während des 19. Jahrhunderts alle theologischen Strömungen anheimgefallen seien, sei allein die konfessionell-reformierte Theologie auszunehmen. Ein solcher Unterschied darf nicht gemacht werden. Wir stehen *alle* schuldig. Auch die calvinistische Theologie ist der Verweltlichung nicht entgangen. Auch da hat man die Begriffe verdinglicht und die Prinzipien zu Gegebenheiten gemacht. Und sie, die sich in die Beschlüsse der Synode von Assen nicht finden können und nun meinen, im Gegensatz zu der von der genannten Synode vertretenen mechanischen Bindung an Schrift und Bekenntnis sei mit der Losung „organische Freiheit“ das erlösende Wort gesprochen, sind in einem schweren Irrtum befangen. Sowohl die

¹⁾ Sept. 1925.

Theologie der Synode von Assen, die in ihren 19 Fragen an Dr. GEELKERKEN allen Nachdruck auf das Buchstäbliche und die sinnlich-wahrnehmbare Wirklichkeit legt, als auch die Theologie des vorgeladenen Predigers, bei dem die Begriffe Entwicklung, organische Entfaltung u.s.w. A und O sind, zeigen uns sonnenklar, daß der Säkularisierung auch die konfessionell-reformierte Theologie zum Opfer gefallen ist. Denn, ob sie sich nun streng-orthodox gibt oder fortschrittlich mit offenem Blick für Kultur und Wissenschaft eingestellt ist, — sie erwartet von Ausdrücken und Unterscheidungen, deren Signatur durchaus „weltlich“ ist (die „sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit“, von der die synodale Orthodoxie redet, ist um kein Haar besser als „das Organische“, das der Angeklagte betont), größere Klarheit für den Glauben und die Handhabung des Bekenntnisses.

Da ist eine gemeinschaftliche Schuld. Wir sind alle abgewichen, würden HOEDEMAEKER und BARTH sagen. Da ist so bitterwenig wirkliche, demütige und wahrhaftige Gotteserkenntnis, würde THURNESEN sagen; und das müssen sich liberale und orthodoxe Theologen gleicherweise sagen lassen.

Leider haben „moderne“, „ethische“, bekennnistreue, freikirchliche Theologen alle miteinander in dem Rade ihrer theologischen Ansichten auch das Loch, das für die Achse offenbleiben muß, geschlossen. „Wir nehmen Gott seine Ehre, seine Hoheit. Wir machen sein ewiges, lebendiges Wort überflüssig, indem wir unsere armseligen Menschenworte an seine Stelle setzen. Wir reden zwar von Gott, aber wir reden so von ihm, daß man gar nicht merkt, daß es Gott ist, von dem wir reden. Wir reden so von ihm, daß er nicht zu unseren Worten stehen, sich uns nicht offenbaren kann. Wir machen, um noch einmal im Gleichnis Lao Tses zu sprechen, die Achse überflüssig, indem wir das Loch in der Mitte des Rades ausfüllen“¹⁾).

Sobald wir das bekennen wollen, sehen wir auch ein, daß die Altäre, auf denen religiöse Kreise und christliche Gemeinden unter uns die Opfer ihrer Gottesverehrung anzünden wollen — die Altäre der alles tragenden theologischen Gedanken — nicht da stehen, wo sie stehen müssen, und zur Anbetung des Gottes, der wirklich Gott ist, nicht dienen können. Zu dieser Erkenntnis zu bringen, das ist es, was KARL BARTH als seine Aufgabe und seinen Beruf betrachten darf.

¹⁾ *Komm, Schöpfer Geist!* S. 151.

Er kann dann unser Vaterland wieder verlassen. Seiner Botschaft wird die Wirkung nicht fehlen.

Den neuen Altar, die neue Theologie, für uns zu bauen, — das ist seine Aufgabe nicht. Er läßt uns allein mit dem strahlenden Licht, das senkrecht von oben auf all unser armseliges Treiben fiel.

Aber das ist auch genug. Dann sind wir allein mit Gottes Wort, in dem sowohl die Kirche Christi als auch der einzelne Glaubende den Plan für den Aufbau aller wahren Theologie, die ihren Namen verdient, findet.

INHALT

	Seite
Vorwort des Übersetzers	5
Vorwort zur holländischen Ausgabe	8
Einleitung	9
Karl Barth als Zeuge der Offenbarung	16
Die Theologie Karl Barths	33
Karl Barth als Kind seiner Zeit	61
Karl Barths Gesinnungsgenossen	86
Karl Barth und seine Kritiker	111
Karl Barth und die Theologie in den Niederlanden	140

GER. THEO. LIBRARY
NEW YORK

230.09

Haitjema, T.L.

B282 Y^{ha}

Karl Earths "Kritische"

230.09

B282 Y^{ha}

